

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

بفضلہ تعالیٰ حکمت قدیمہ و جدیدہ سے متعلق دلچسپ و قابل دید مضامین اور
عقلی طریقہ سے تائید دین متین سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ اجمعین

کتاب العقل

مولفہ

تالیف حقائق آگاہ فقہات دستگاہ حضرت شیخ الاسلام ہارف باللہ
امام محمد انوار اللہ فاروقی فضیلت جنگ علیہ الرحمۃ بانی جامعہ نظامیہ



ناشر: مجلس اشاعت العلوم جامعہ نظامیہ حیدرآباد۔ الہند

بموقع صد سالہ

عرس سراپا قدس حضرت شیخ الاسلام امام محمد انوار اللہ فاروقی علیہ الرحمہ

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

بفضلہ تعالیٰ حکمت قدیمہ و جدیدہ سے متعلق دلچسپ و قابل دید مضامین اور
عقلی طریقہ سے تائید دین متین سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ اجمعین

کتاب العقل

مولفہ

شیخ الاسلام عاشق خیر الانام عارف باللہ امام محمد انوار اللہ فاروقی علیہ الرحمہ

بانی جامعہ نظامیہ و تالیق سلاطین آصفیہ

جہ حسن تعاون مولانا سید شاہ فیض الدین قریشی المعروف سلیم پاشاہ

متولی و سجادہ بارگاہ جمالیہ، قادری باغ، حیدر آباد

ناشر: مجلس اشاعت العلوم، جامعہ نظامیہ، حیدر آباد

© جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب :	کتاب العقل
مؤلف :	شیخ الاسلام امام محمد انوار اللہ فاروقی علیہ الرحمہ
سن اشاعت :	۱۴۳۶ھ م ۲۰۱۵ء
تعداد اشاعت :	۱۰۰۰
کمپیوٹر کتابت :	ممتاز کمپیوٹرس، 866-3-20 رحیم منزل، شاہ گنج، حیدرآباد-2
فون :	9848615340, 9849341686
سرورق :	انوار گرافکس۔ 9390045494
طباعت :	مطبع ابوالوفاء الافغانی جامعہ نظامیہ حیدرآباد
قیمت :	200/-
بہ حسن تعاون :	مولانا سید شاہ فیض الدین قریشی المعروف سلیم پاشاہ
ناشر :	مجلس اشاعت العلوم، جامعہ نظامیہ، حیدرآباد

ملنے کے پتے

دفتر مجلس اشاعت العلوم جامعہ نظامیہ

شبلی گنج، حیدرآباد ۶۲۰۰۵۰۰۶۳ اے پی (الہند)

فون: 24576772, 24416847 فیکس: 24503267

ویب سائٹ: www.jamianizamia.org

ای میل: fatwa@jamianizamia.org

❖ شیخ الاسلام لائبریری اینڈ ریسرچ فاؤنڈیشن، حیدرآباد-الہند

❖ تاجران کتب چارمینار وچوک مرغان، حیدرآباد-

فہرست مضامین کتاب العقل

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
31	حکمت جدیدہ کے مذہب البصار پر اعتراض	6	پیش لفظ
32	حکمت جدیدہ میں ہر چیز الٹی نظر آتی ہے	7	دین عام عقلوں کے تابع نہیں ہو سکتا
39	طبیعت کو ہر کام کیلئے الہام ہوتا ہے	9	معجزات سے غرض
41	مادر زاد بہرے اور شنوا کا مناظرہ	13	عقل ان امور کا ادراک نہیں کر سکتی جو محسوسات سے متعلق نہیں
42	آواز کی حقیقت	13	مناظرہ بینا و نابینا
43	سامعہ کیا چیز ہے	13	رویت کی حقیقت
45	آواز کی حقیقت میں بحث	16	نور کیا چیز ہے؟
50	حرف کی حقیقت	18	عینک کی ضرورت اور اہمیت
52	آواز سے متعلق ایک واقعہ	19	رنگ کیا چیز ہے
55	آواز کی کلی یا جزئی ہونے کی پیچیدگیاں	20	محسوسات کی تعریف درست نہیں
58	حروف سے متعلق اشکالات	22	مبصر بصر میں کیونکر آ سکتی ہے
60	کلام کا حال	24	رویت کس طور سے ہوتی ہے؟
62	آواز جو ہر ہے	24	مذہب خرون شعاع بصری میں بحث
64	آواز سے متعلق اشکالات	25	مذہب انطباع مبصر میں بحث

صفحہ	مضمون
93	بعض حکما کے حالات قابل دید
95	فیثاغورث کے تدابیر
96	دنیا طلبی کا بدنما طریقہ
98	مادہ عالم
98	ابنقورفیلوف کا حال
99	ہرقلیس کا حال
100	ٹالیس فیلوف کا حال
100	ٹالیس فیلوف کا حال
101	ھیولی اور عقل
105	حق تعالیٰ کے صفات کا ادراک ممکن نہیں
106	لا یصدر عن الواحد الا الواحد
107	وجود کی بحث
109	وجود بدیہی نہیں
109	کوئی چیز بدیہی نہیں
113	بحث ماہیت
115	وجود خارج میں بسیط ہے اور ماہیات انتزاعی ہے

صفحہ	مضمون
69	غیر محسوس چیز سمجھ میں نہیں آ سکتی
72	نفس ناطقہ کیا چیز ہے
74	علم کیا چیز ہے
77	حصول اشیاء بانفسھا و باشباھھا
79	نفس نہ اپنی ذات کو جانتا ہے نہ صفات کو
80	ایک آزادانہ تقریر
85	آدمی میں عجائبات کا وجود
86	مزاج
87	عقل غیر محسوس پر ایمان لانے میں مجبور بھی ہوا کرتی ہے
88	عقل کو متوجہ کرانے کے اسباب
88	انکسوراس حکیم کا حال
89	فیثاغورس اور سقراط داؤد علیہ السلام کے شاگرد تھے
90	بوعلی سینا کی تقریر معراج کے باب میں
92	اشیا کے اصل میں اختلاف

صفحہ	مضمون
195	حکمت جدیدہ سے متعلق مباحث
196	حس کی غلطیاں
201	جزئی کا جزئی پر قیاس
202	بادطوفانی
207	کشش زمین
217	خلاف عقل باتیں تقلید سے مانتے ہیں
226	ہوا کی دباؤ کا ابطال
226	آسمانوں کا وجود
234	آسمان و زمین کو اکب
239	نظام فیثاغورسی
244	کشش زمین پر بحث
257	جزر و مد
261	بخارات و بارش
271	خاتمہ
275	قطعہ تاریخ

صفحہ	مضمون
120	ثبوت الشئ للشیء فرع ثبوت مثبت لہ
127	کلی طبعی
131	جعل بسیط و مؤلف
143	بحث امکان
147	وجود کی آزادانہ بحث
150	خارج میں وجود ہے یا نہیں؟
156	وجود عین واجب ہے
158	وجود کی حقیقت ایک ہی ہے
161	بحث تشکیک
166	وجود معلول نہیں
166	وجود شخص واحد ہے
167	وجود کو جنس و فصل نہیں
168	وجود سبب ماہیت ہے
169	وجود اور اعراض میں تمايز
174	جوہریت و عرضیت ماہیت
183	صفات واجب
190	صدر عقل اول

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين وعلى اله الطيبين واصحابه الاكرميين اجمعين۔ اما بعد۔
حضرات! زیر نظر کتاب مصنفہ شیخ الاسلام حضرت مولانا محمد انوار اللہ الفاروقی علیہ الرحمۃ ایک معرکتہ الآراء کتاب ہے جس میں حضرت العلامة نے علوم جدیدہ سائنس وغیرہ کے نظریات سے بحث کی ہے۔ گویا فلسفہ قدیم اور فلسفہ جدید کا ایک امتزاج اور تقابلی جائزہ ہے۔ اس کے نسخے زمانہ پہلے ختم ہو چکے تھے لیکن مجلس اشاعت العلوم سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی طباعت کا اہتمام نہ کر سکی۔

اب حضرت کے صد سالہ عرس شریف کی مناسبت سے محترم سید شاہ فیض الدین قریشی المعروف سلیم پاشا متولی وسجادہ بارگاہ جمالیہ قادری باغ عنبر پیٹ حیدر آباد نے اس کی طباعت کا ذمہ لیا۔ الحمد للہ اب زیور طباعت سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آ رہی ہے اس کا مطالعہ علماء کے لئے خصوصاً بہت مفید ہوگا۔ اللہ تعالیٰ محترم سلیم پاشا صاحب کو جزائے خیر دے۔

آمین بجاہ سید الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم



مفتی خلیل احمد

(شیخ الجامعہ جامعہ نظامیہ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
 وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ ۝

دین عام عقلوں کے تابع نہیں ہو سکتا

بعد حمد و صلوٰۃ کے حضرات اہل ایمان کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگرچہ زمانہ سابقہ میں بھی ہر شخص جملہ احکام شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہ ہوگا اس لئے کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص و عوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفسِ ایمان اور اعتقادی مسائل میں باہم کوئی فرق اور کسی قسم کا امتیاز نہ تھا۔ اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اُس تفصیل کو اس اجمال میں داخل کر لیتے کہ جو کچھ خدائے تعالیٰ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر ایمان لایا اور جب کبھی اُن کا عالم معتمد علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہہ دیتا کہ اس میں یہ اعتقاد چاہئے تو فوراً مان لیتے بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تقصیرِ عمل کے اعتقادات میں بھی بہت کچھ فساد آ گیا ہے اور ہنوز یہ مرض رو بہ ترقی ہے۔ اصل منشا اس خرابی کا یہ ہے کہ اکثر طبیعتوں میں خود رائی اور خود پسندی آ گئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور اپنی طبیعت پر اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات ہو ہم سمجھ سکتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ جو بات اُن کی سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف واقعہ ہے چنانچہ اسی بنا پر جو بات قرآن و حدیث میں خلافِ عادت دیکھتے ہیں اُس کو خلافِ عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ تاویل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے علما بھی بطور افتخار کے کہا کرتے ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے جس کی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ یہ معمولی عقل نہیں ہے جس نے دائرہ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا اور یہ خیال کسی کو نہیں آتا کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین

ہماری عقل کے مطابق ہو اور وہ ضرورت صرف اس سے رفع ہو جاتی کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے اُس کو تاویل کر کے مطابق عقل کے بنالیں تو ہمارا دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات ایسی نہ ہوگی جس کی تاویل نہ ہو سکے۔ جب سب تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گھڑ لے اور جس دین میں اُس کے خلاف ہو تو اُس کی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنا لے۔ اُس مجموعہ پر یہ بات صادق آسکے گی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اُس وقت یہ کہنا ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی تخالف ہی نہیں سب ایک ہیں اور یہ لازم آئے گا کہ کوئی معین دین متبوع نہ رہے بلکہ دین تابع اشخاص ہو جائے حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر البطلان ہے کہ کوئی دین والا اُس پر راضی نہ ہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی چھوڑ دی جائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کوئی چیز ہے جو عقل کو روک سکے۔ اس لئے کہ آدمی کی طبیعت کا مقتضی ہے کہ جس چیز کی طرف توجہ ہوتی ہے اُس کی حقیقت اور اسباب و لوازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جس قدر عقل میں حدت و چالاکي ہوگی اُس کو اپنی کوشش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلوں میں تفاوت ہوا کرتا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہوں گے۔

الحاصل اس خود رائی کا دین پر ایسا بُرا اثر پڑ رہا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی دین بن رہی ہے اگرچہ کہ کہنے سننے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں مگر چونکہ خیر خواہی کا مقتضی یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہہ دی جائے چاہے کوئی مانے یا نہ مانے۔ جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے تو قرآن و حدیث جو راہ بتلائیں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اُس کے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اُسی چیز کی مطلوب ہوا کرتی ہے کہ جس کو عقل باور نہ کرے ورنہ اُن امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہوں تحصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہونے کی تصدیق کرو اور اُس پر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں معمولی عقلوں کے خلاف امور بھی ہیں اور اُن سب کو بصدق دل

ماننے اور تصدیق کرنے والے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جن کی تعریف میں حق تعالیٰ یُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ فرماتا ہے اور چونکہ خلاف عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر مان لیتا ہے اور فی الحقیقت پوری تصدیق اُن کی نہیں ہوتی اس لئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو بھی ایمان لانے کے واسطے امر فرماتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ یعنی اے ایمان والو تصدیق کرو ایسا نہ ہو کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں۔ چنانچہ ارشاد ہے إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا۔ عاقل پر خلاف عقل امور کی تصدیق شاق ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے انبیاء علیہم السلام کو معجزے عنایت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کو جو سراسر مخالف عقل ہیں دیکھ کر عقلیں مقہور ہوں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ جو چاہتا ہے کر سکتا ہے جس طرح چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا۔ کنکریوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سر بسجود ہونا۔ انگلیوں سے چشمہ جاری ہونا۔ جھاڑوں کا مثل آدمیوں کے صرف بلانے سے آنا اور پھر اپنے مقام پر چلے جانا۔ ایک مشتمل خاک سے ایک بڑے لشکر کو ہزیمت دینا وغیرہ وغیرہ امور جن کو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تکلف ادنیٰ اشاروں سے واقع کر کے بتلادینے لگے تو عقل کو خدا و رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا کہ اُن کو خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب ہزار ہا امور جن کا وقوع محال سمجھا جاتا ہے واقع ہو گئے تو یہ بھی منجملہ اُنہیں کے ہوں گے جن کا وقوع قدرتِ الہی سے کچھ بعید نہیں۔

معجزات سے غرض

الغرض جو لوگ اہل انصاف و حق پسند تھے اُنھوں نے اپنی عقلوں کو خدا و رسول کے کلام کے آگے مسخر کر دیا تھا اور جن کی طبیعتوں پر عصوبت و عناد غالب تھے صرف نفسانیت سے اُنھوں نے نہ مانا اور معجزات کو سحر بتلایا صرف اس مناسبت سے کہ سحر سے بھی

خلافِ عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہے حالانکہ سحر کجا معجزہ کجا سحر سے چند معین چیزیں ہوا کرتے ہیں اُس میں یہ اقتدار کہاں کہ آسمان میں تصرف جاری کرے۔ معجزات کے مقابلہ میں تو ساحر خود عاجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرتِ بشری سے خارج ہیں۔

الحاصل جو لوگ انصاف پسند اور طالبِ راہِ صواب تھے اُنھوں نے خوب تحقیقیں کیں اور قرآن و آثار میں بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بصدقِ دل ایمان لایا بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق آ گئی جیسے تجربات میں ہوا کرتا ہے۔ اور جو جو عار و ننگ اُس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً خلافِ عقل باتوں کو مان لینا بیوقوفی اور حماقت ہے اور ایک شخص خاص کے مطیع و فرماں بردار مثل غلام بن جانا خلافِ حمیت و حرّیت ہے سب کو گوارا کیا۔ اُس کے بعد کیسے ہی مخالف عقل باتیں پیش ہوئیں فوراً مان لیا۔ معراج کا واقعہ دیکھ لیجئے کہ کس قدر حیرت انگیز تھا۔ ہزاروں سال کی مسافت اور بڑے بڑے مہمات طے کر کے چند دقیقوں میں واپس تشریف فرما ہونا معمولی عقلوں کے ادراک سے کس قدر دور ہے مگر اُن حضرات نے ذرا بھی تامل نہ کیا اور بلا در یافت کیفیت فوراً قبول کر لیا۔ پھر اُن کی اولاد اُن کی جانشین ہوئی اور اُسی طریقہٴ آبائی کو اُنھوں نے بھی اختیار کیا ہر چند اُنھوں نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے اسلاف و آباؤ اجداد کی عقلمندی و حق پسندی پر اُن کو پورا بھروسہ تھا۔ اُن کے دیکھے ہوئے واقعات کراہیِ العین پیش نظر تھے جس سے اُن کی عقلیں بھی مہذب ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو اُس معتمد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوئے معاملہ کو اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا ہے خصوصاً وہ معاملہ جس کی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے زیادہ عقلمند صحابہؓ نے کی ہو اور وہ بتواتر پایہٴ ثبوت کو پہنچا ہو اُس کی تکذیب کوئی عاقل کیونکر کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات نہیں کہ کسی قسم کی عقل کو اُس کی تکذیب کا موقع مل سکے۔ سو پچاس آدمی جب کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اُس کا انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ آدمی مختلف ملکوں کے اپنے ایمان کی

خبر دیں اور ایمان کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔ الغرض اولاد خلف الصدق اصحاب کے نسلاً بعد نسل طریقہ آبائی پر قائم رہے اور اُن پر کوئی تہمت نہ لگائی۔ اس اثنا میں تھوڑے لوگ ایسے بھی پیدا ہوئے کہ اپنے آبا و اجداد پر انھوں نے پورا بھروسہ نہ کیا اور ہر بات میں از سر نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولتِ ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے ہاتھ آئی تھی باتوں باتوں میں جانے لگی اور پھر اُس دشمنِ ایمان یعنی عقلِ نافرستہ کو موقع مل گیا۔ اب وہ معجزہ کہاں جس سے اُس کی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیرِ انظار سرِ پافِیضِ رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دلِ انصاف منزلِ تسکین پاتے۔ بچارہ ایمان کو ایسی بیکی کی حالت میں عقل کے روزانہ حملوں سے سرچھپانا مشکل ہوا۔ ظاہر ہے کہ جس رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے۔ اس وجہ سے ایمان کے آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہو گیا اور وہ استقلال جو ہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر دل کو مجبور کرتا تھا جا تا رہا۔ اب بات بات میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا و رسول کے حکم کو نافذ کرے یعنی دل کو انہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جس کے قبول کرنے کی اجازت عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اُس یقین کا جو ایک زمانہ تک مستحکم تھا بوسیدہ ہو گیا اور منتظم اور اراق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کے سمجھ میں آ گیا اُس کو تو بحال رکھا اور جو سمجھ میں نہ آیا اُس کو بے ضرورت سمجھ کر رشتہ تعلقِ ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اُس کے معنی منطوق پر ایمان نہ لایا اور یہ کہہ دیا کہ مراد اُس سے وہ نہیں جو ظاہراً سمجھ میں آتی ہے۔ پھر جو جی چاہا تاویل کر کے کچھ نہ کچھ معنی بنائے اور اس کی کچھ پروانہ کی کہ حق تعالیٰ نے اس بات میں کس قدر عتاب فرمایا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے اَفْتُوْهُمْ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ مِنْكُمْ اِلَّا خِزْيٌ فِی الْحٰیٰۃِ الدُّنْیَا وَیَوْمَ الْقِیَامَةِ یُرَدُّوْنَ اِلٰی اَشَدِّ الْعَذَابِ ط وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ ۝ یعنی کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو اور تھوڑی پر نہیں لاتے اس کی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہو گے اور قیامت میں سخت عذاب میں ڈالے جاؤ گے اور جو تم

کرتے ہو اللہ تعالیٰ اُس سے غافل نہیں ہے۔ یہ نتیجہ اُس کا ہے کہ اپنے بزرگواروں پر الزام کم عقلی اور بے انصافی کا لگایا گیا ورنہ طے شدہ معاملہ کو از سر نو تازہ کرنا خود کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے خصوصاً ایسے وقت میں کہ ایک جانب کا بیٹہ فوت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صرف اسی غرض سے تھا کہ دلوں سے اُس معمولی عقلوں کے تسلط کو جس میں ایک عالم بتلا تھا دور کر کے ایمان کی سلطنت قائم فرمادیں چنانچہ بتائید جیوشِ معجزات عقل کو ہزیمت دے کر ایمان کی سلطنت دل میں قائم فرمائی یا یوں کہتے کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعی علیہ اور بیٹہ معجزات پھر بعد اس کے کہ شہادتِ گواہان اور اعترافات مدعی علیہ سے مقدمہ فیصل ہو گیا اور شہود مفقود ہو گئے۔ ایک زمانہ دراز کے بعد مدعی علیہ پہر مقدمہ کا مرافعہ چاہے تو عقلاً کیونکر اُس کی سماعت ہو سکے مگر کسی نے اس پر غور نہ کیا اور وہ مثل صادق آگئی ”تنہا پیش قاضی روی راضی آئی“ کہ آخر عقل ہی کی چل گئی۔ اب اہل ایمان بیچارے حیران ہیں نہ کوئی مُعین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کرنے والا۔ کسی نے ایسے موقع میں مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھ کر زاویہ عزلت کو اختیار کیا اس خیال سے کہ وہی ذات شریف دشمن جاں در بغل موجود ہیں ایسا نہ ہو کہ خر بوزہ کو دیکھ کر خر بوزہ رنگ بدلے۔ کسی نے جرأت کر کے طریقہ لِم وَلَا نُسَلِّم کو عمل میں لایا اکثر لوگ ایمان کی طرف داری تو کر رہے ہیں مگر اُس کے دشمن جانی یعنی عقل سے مدد لے کر عقل سے مقابلہ کرتے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ دشمن کی بتائی ہوئی رائے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصاً جو دانا دشمن ہو کہیں دشمنوں کے جوق جوق بصورتِ دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں تاکہ سادہ لوح اُن کو اپنے سمجھ کر دام میں آجائیں۔ غرض جدرہ دیکھئے ایمان نشانہ بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے اُس پر عقلی تیر اندازیاں ہو رہی ہیں اور ہر طرف ایک تہلکہ مچا ہوا ہے کہ الامان بڑی وجہ عقل کے سراٹھانے کی یہی ہے کہ زمانہ معجزات جس سے اُس کی سرکوبی ہوتی تھی دور ہو گیا اس وجہ سے وہ انا ولا غیر کے مقام میں ہے مگر یہ سب اُس کے دعاوی ہیں اب بھی اگر وہ علما جو ایمان کے طرفدار ہیں

توجہ کریں تو اُس کی قلعی کھل جائے اور معلوم ہو کہ وہ کہاں تک چل سکتی ہے۔ پھر جب وہ تھکے اور ثابت ہو جائے کہ وہ ہر جگہ چل نہیں سکتی تو وہ دعویٰ کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خود بخود لغو ہو جائے گا اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہو جائے گی کہ خدا و رسول کے قول کے مقابل عقل ناتراشیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے۔

عقل ان امور کا ادراک نہیں کر سکتی جو محسوسات سے متعلق نہیں

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف دائرہ محسوسات ہی میں محدود ہے۔ گو برائے نام معقولات خارج محسوسات ہوں اس لئے کہ جب تک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہ ہو اُس کا ادراک عقل ہرگز کر نہیں سکتی اس کا ثبوت اس مناظرہ فرضی سے انشاء اللہ بخوبی ہو جائے گا۔

مناظرہ بینا و نابینا

مادر زاد نابینا کا سوال۔ تم لوگ مجھے جو نابینا کہتے ہو تو کیا یہ میرا علم ٹھہرایا ہے یا اُس کے کچھ اور معنی ہیں۔

بینا کا جواب۔ تم میں بصارت نہیں جس سے کوئی شے کو دیکھ سکے اس لئے نابینا کہتے ہیں اور ہم لوگ بینا ہیں اس لئے کہ بہت سے چیزیں دیکھتے ہیں جن میں سے ایک آفتاب ہے جس کا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے۔

رویت کی حقیقت

نابینا۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہو سکتا ہے اور سیاہی اور روشنی کیا ہے۔
بینا۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جس کو آنکھ کہتے ہیں اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اُسی کو دیکھنا کہتے ہیں امتیاز تام اُس جسم خاص کا دوسری اجسام سے دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اُس کے اوصاف بیان کئے جائیں تو وہ کلی ہوں گے اور اگر تم حواس سے اپنے دریافت کرو گے تو وہ چیزیں رہ جائیں گی جو رویت سے متعلق ہیں اور آنکھ کا

مفہوم کلی اس قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہو ذہن نشین ہونے کے لئے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن میں بنے گی جمیع ماعداسے ممتاز نہ ہوگی کیونکہ بہت سے خصوصیات جو رویت سے متعلق ہیں وہ اُس مفہوم کلی میں موجود نہ ہوں گے۔

ناہینا - یہ تو دور ہو گیا میں رویت کا ادراک چاہتا ہوں اور وہ رویت ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

ہینا - اس میں ہمارا قصور نہیں تم میں ایک ایسا نقص ہے کہ اس ادراک کی صلاحیت ہی نہیں۔

ناہینا - اس سے صرف میرا الزام اور تو ہین مقصود ہے اس کا فیصلہ فلاں فلاں صاحب کریں گے۔ جو اعلیٰ درجہ کے عقلمند ہیں۔ غرض دس بیس عقلا جمع کئے گئے مگر سب اُسی قسم کے ناہینا انہوں نے پوچھا تم لوگ جو آسمانوں کی خبریں دیتے ہو کہ اوپر آفتاب اور مہتاب اور ستارے ہیں اور اُن کے اقسام کے حالات بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہیں یا اپنے طرف سے یہ خبریں دیتے ہو۔

ہینا - نہیں صاحب یہ سب ہمیں محسوس ہیں نقل کو اُس میں کیا دخل۔

ناہینا - جب تو تم کافر ہو گئے اِس لئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ آسمان تک پانسو برس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہیں ہوتے نہ وہاں ہاتھ پہنچ سکے نہ زبان نہ اُس کی بو آتی ہے نہ آواز یہی تو علم غیب ہے جو خاصہ حق تعالیٰ کا ہے کما قال اللہ تعالیٰ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ۝ اور حق تعالیٰ کی خصوصیات میں جو دخل دے وہ کافر ہے آسمانوں کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے کما قال تعالیٰ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ الْعِني غائب آسمانوں کو میں جانتا ہوں۔

ہینا - غیب السماوات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحب نے اُس کا ترجمہ یوں کیا ہے (مجھ کو معلوم ہیں پر دے آسمانوں کے)۔

ناہینا - جناب دین کے معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں شاہ عبدالقادر صاحب ہوں یا

اُن کے والد جنہوں نے اس کا ترجمہ پنہاں آسمان لکھا ہے جو بات عقل کے خلاف ہو کیونکر مانی جائے گی دراصل ان صاحبوں کو دھوکا ہوا کہ غیب السماوات کی اضافت کو اضافت تخصیصی سمجھی حالانکہ وہ اضافت موصوف کی صفت کی طرف ہے جیسے جبرد قطیفہ میں پس غیب السماوات بمعنی السماوات الغائبہ ہوا۔

بینا - اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالیٰ یہ کیوں فرماتا الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ ترجمہ جس نے سات آسمان پیدا کئے تہ پر تہ کیا دیکھتے ہو تم رحمن کے بنائے میں فرق پھر دہرا کر نگاہ کر دیکھیں کیا دیکھتے ہو ڈرار۔

نابینا - نظر بصر اور رویت کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے انکشاف تام ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ترجمہ زمین میں پہر کر دیکھو کہ کیا انجام ہوا جھٹلانے والوں کا ظاہر ہے کہ انجام کار کسی کا کسی حاسہ سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ مطلب آیہ شریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کرو گے اور ہر مقام کے فساد کرنے والوں کی خبریں سنو گے تو تمہیں یقین ہو جائے گا کہ فساد کا انجام بُرا ہے اور حق تعالیٰ فرماتا ہے أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ترجمہ کیا آپ نے نہ دیکھا کہ کیا کیا آپ کے رب نے ہاتھی والوں سے۔ ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اصحابِ فیل کے زمانے میں پیدا بھی ہوئے نہ تھے تو حاسہ سے اُس کا علم کیونکر ہو سکتا تھا اور حق تعالیٰ فرماتا ہے وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ترجمہ آپ دیکھتے ہو ان کو کہ وہ دیکھتے ہیں آپ کی طرف حالانکہ نہیں دیکھتے وہ یعنی آپ سمجھتے ہو کہ وہ آپ کی طرف دل سے متوجہ ہیں مگر فی الحقیقت اُن کو کچھ توجہ نہیں ورنہ اگر دیکھنا حاسہ کا مراد ہوتا تو اثبات نفی ایک ہی حالت میں کیونکر ہوتی۔

دوسری دلیلیہ کہ بصائر کا لفظ جہاں قرآن شریف میں وارد ہے اُس سے دلیلیں مراد ہیں پھر دلائل کو کسی حاسہ سے کیا خصوصیت بلکہ دلیل قائم کرنا اُس کا سمجھنا اور یقین

کر نادل سے متعلق ہے۔

الحاصل۔ ان آیات سے ثابت ہے کہ رویت نظر اور بصر کیفیت قلبیہ کا نام ہے اس صورت میں آیہ شریفہ فَارْجِعِ الْبَصَرَ سے یہ ارشاد ہوتا ہے کہ عقلی طور پر مکرر استدلال کیجئے جب بھی آسمانوں میں کچھ نقص نہ نکلے گا۔

بینا۔ خیر نظر، بصر اور رویت کے معنی تو آپ نے تاویل میں کر کے اپنے مقصود کے موافق بنا لیا اب یہ بتائیے اگر یہ حاسہ ہی نہیں تو نور کی تخلیق سے کیا غرض جس کی نسبت حق تعالیٰ فرماتا ہے وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ .

نور کیا چیز ہے؟

نابینا۔ نور سے مراد وہ کیفیت قلبی ہے جو مسلمان کے دل میں ایمان کی حالت میں حق تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ترجمہ اللہ تعالیٰ کام بنانے والا ہے ایمان والوں کا نکالتا ہے اُن کو اندھیروں سے اجالوں میں۔ اگر نور کسی حاسہ سے متعلق ہوتا تو کفار بھی اُس نور میں ہوتے کیونکہ طبعی امور میں کافر مومن سب برابر ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ نور وہی ہے جو مومنین کے قلب کی حالت ہے اور اکثر قرآن شریف کو حق تعالیٰ نے نور فرمایا ہے کَمَا قَالَ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ترجمہ اُتارا ہم نے تم پر روشنی واضح اور اگر سوائے اس کے نور کوئی چیز ہے تو اُس کی حقیقت کیا ہے۔

بینا۔ حکماء کہتے ہیں کہ نور اجسام صغار ہیں جو جسم مضمی سے جدا ہو کر جسم مستضیٰ پر گرتے ہیں اس لئے کہ آفتاب وغیرہ سے وہ اُترتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اُترنے والی چیز متحرک ہے اور نیز مضمی کی حرکت کے ساتھ روشنی کی بھی حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دیجئے تو روشنی بھی متحرک ہوتی ہے اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے۔

الحاصل۔ کئی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہے وہ جسم ہے۔
نابینا۔ لوگ کہتے ہیں کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا اُس وقت آفتاب

اوپر رہتا ہے جو روشنی اُترتی ہے۔ مشہور تو یہ ہے کہ آفتاب اُس روشنی کے نیچے رہتا ہے اور بالتبع حرکت کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم مقابل میں ایک وضع خاص پر موقوف ہے جب مضمیٰ اور منسضیٰ میں مقابلہ و محاذات وضع خاص پر متحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اُس وضع کے زائل ہونے سے روشنی بھی زائل ہو جاتی ہے لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ روشنی منتقل ہو رہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہاں حرکت نہیں بلکہ ایک جائے سے زوال اور دوسری جائے میں حدوث ہو رہا ہے۔

اسی طرح۔ انعکاس کی صورت میں جب شروط حدوث پائے جاتے ہیں یعنی جسم متوسط اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اس وجہ سے کہ وہ متوسط اب مضمیٰ ہو گیا اُس کے مقابل کا جسم بھی روشن ہو جاتا ہے نہ یہ کہ اصل مضمیٰ کی روشنی متوسط پر جا کر وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے۔ اگر حرکت کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ مضمیٰ کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہئے کہ سایہ کو بھی متحرک کہیں اس لئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اُس کا سایہ بھی حرکت کر رہا ہے۔ پھر اُس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کہئے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔ اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک جائے سے زائل ہوتا ہے اور دوسری جائے حادث ہوتا ہے تو نور میں بھی وہی جواب ہوگا۔ غرض نور کی حرکت ثابت نہیں ہو سکتی جس سے اُس کی جسمیت کا ثبوت ہو۔ پھر اگر نور اجسام صغار کا نام ہے تو چاہئے کہ وہ محسوس ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی اُن کو محسوس نہیں کہتے اور اگر محسوس ہوں تو چاہئے کہ جس قدر نور زیادہ ہو اُس کے ماتحت کے اشیاء زیادہ پوشیدہ ہوں اس لئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزاء پر دلیل ہے اور زیادتی اجزاء سے جسامت اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑھے گی جو مرئی اور بصارت میں حائل ہو اور جس قدر نور کم ہوگا جسامت اُن اجزاء کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر نمایاں ہوگی کیونکہ اس صورت میں حائل رفیق ہے۔

بینا - یہ شان رنگین و کثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں۔ شفاف میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے۔ اسی وجہ سے عینک بلور وغیرہ جسم شفاف سے بناتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک اشیاء بخوبی ظاہر ہوں۔

عینک کی ضرورت اور اہمیت

نابینا - اہل حکمت جدیدہ لکھتے ہیں کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے آتی ہے اُس کی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردم کی راہ سے رطوبات جلدیہ وغیرہ پر پہنچتی ہے۔ مردم اُس مقام کا نام ہے جہاں مردم چشم ہے روشنی اُسی مقام سے آنکھ میں جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے۔ اگر چند منٹ تاریکی میں بیٹھیں تو مردم پھیل جائے گی اور عنبیہ یعنی مقام سیاہی چشم سمٹ جائے گا اسی وجہ سے اگر یکا یک روشنی اُس وقت سامنے آجائے تو اذیت ہوتی ہے اس لئے کہ مردم کشادہ ہونے کی وجہ سے نور اس قدر اندر جاتا ہے کہ آدمی اُس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔

غرض - صورت مردم کی راہ سے رطوبت پر پہنچ کر منعکس ہوتی ہے جس طرح آئینہ سے شعاعیں منعکس ہوتی ہیں۔ پھر پردہ شبکیہ پر وہ تصویر مرتسم ہوتی ہے۔ یہ پردہ گویا مریات کی تصویر کے واسطے بجائے وصلی بنایا گیا ہے جب ضعف و پیری وغیرہ سے آنکھوں کی روشنی کم ہو جاتی ہے تو اُس تصویر پر کسی قدر تاریکی آ جاتی ہے اُس تاریکی کو دفع کرنے کے لئے عینک درکار ہے جس کے ذریعہ سے خارجی نور نقطہ عدل پر جمع کر کے وہاں پہنچایا جاتا ہے اس طور سے کہ اگر آنکھیں چٹٹی ہوں جس کی علامت یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نہ نظر آئے تو محدب آئینوں کی عینک بنائی جاتی ہے اور اس کا انحداب اس قدر کہا جاتا ہے کہ جو روشنی خارجی مرئی خارجی سے منعکس ہو مرکز عدل پر جمع ہو کر شبکیہ پر باسانی پہنچے۔ اسی وجہ سے سب عینکیں ایک درجہ کی نہیں ہوتیں اور اگر آنکھیں محدب ہوں جس کی علامت یہ ہے کہ باریک چیز دور سے برابر نظر نہ آئے تو عینک مقعر بنائی جاتی ہے غرض انحداب اور تقعر آئینہ کا مخالف انحداب اور تقعر چشم ہوتا ہے جس سے

جبر و نقصان ہو کر اس مناسبت کے ساتھ روشنی مرئی کی آنکھ میں جائے کہ اُس تصویر پر پڑ سکے حاصل یہ کہ نفس شفاف کا یہ خاصہ نہیں کہ اپنے ماتحت کو ظاہر کرے ورنہ چاہئے کہ محذب آنکھ والا بھی محذب عینک سے دیکھ سکے۔

نور کے جسم نہ ہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو اُس کی حرکت یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینوں حرکتیں باطل ہیں حرکت ارادی نہ ہونا ظاہر ہے۔ رہی طبعی وہ اس وجہ سے نہیں کہ حرکت طبعی ایک جہت میں ہوتی ہے اور نور بر تقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے اور یہ مشاہدہ ہے کہ جس روشندان سے دھوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اُس کو بند کر دیں تو فوراً تاریکی ہو جاتی ہے۔ اجسام صغار کا اس قدر جلدی سے فنا ہو جانا خلاف عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہیں اس لئے کہ جہاں حرکت طبعی ہوگی وہیں قسری بھی ہوا کرتی ہے جو مخالف طبع ہو غرض کسی طرح نور جسم یا اجزائے جسمیہ سے ہونہیں سکتا۔ اور اس نور کو معرض نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ وہ آفتاب سے منتقل ہو کر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراض کا انتقال محال ہے اور سوائے جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہیں اس لئے کہ جوہر منحصر ہے ہیولی اور صورت اور عقول اور نفوس میں اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اس صورت میں وہ موجودات کی کسی قسم میں نہ ہوا اور جو چیز (موجودات) سے خارج ہو وہ موجود نہیں اس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود خارجی چیز نہیں البتہ ایک قسم کی کیفیت انکشافیہ غلبیہ کا نام ہے جس کا ثبوت میں اپنے وجدان میں پاتا ہوں۔

رنگ کیا چیز ہے

بینا۔ خیر یہ بھی صحیح الوان یعنی رنگوں کی نسبت کیا کہو گے اُن کا ادراک تو بصارت ہی سے ہوتا ہے۔

نابینا۔ الوان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حدیث شریف میں ہے تو خذ فی البرنی من البرنی وفي اللون من اللون یعنی صدقہ چھوہاروں کا برنی سے (جو ایک قسم کی کھجور ہے) برنی لیا جائے اور ہر قسم سے اُسی قسم کا لیا جائے اس سے ظاہر ہے کہ لون بمعنی قسم ہے اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کھانوں کو الوان نعمت کہا کرتے ہیں۔ جناب

من تلون طبع میں آپ کیا کہنے گا کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ ہوا کرتا ہے۔ اگر اُس کی حقیقت سوائے حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اُس کی تعریف کیجئے۔

بینا۔ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ نے حاشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے رنگ کی تفسیر یوں کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جس کا کمال روشنی سے ہوتا ہے اور اُس کی شان یہ ہے کہ اُس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مضمی میں حائل ہو تو مضمی کو اُس دوسرے جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے لکھا ہے کہ بسبب کمال ظہور کے اُس کی تعریف ممکن نہیں شارح مواقف نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی قول شارح سے درست نہیں اس لئے کہ اُس کی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازمہ سے ہوگی جس سے حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہو سکتے جس طرح احساس سے معلوم ہوتے ہیں اس صورت میں اگر جزئیات کی تعریف خصائص و آثار سے کی جائے تو اُس سے صرف ماعداسے امتیاز ہوگا نہ تصور ماہیت۔

علامہ چلیبیؒ نے حاشیہ شرح مواقف میں اس کالم یہ بتایا ہے کہ جب جزئیات کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ تعریف سے وہ معرفت پیدا نہ ہو سکے پھر مبداء فیاض اُس معرفت کا افاضہ اُس پر فرماتا ہے اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں اُس کا ادراک خاص سے زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اُس خاص کی ذاتی ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ کثرت احساس افراد کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جس پر زیادہ زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔

محسوسات کی تعریف درست نہیں

اور علامہ سیالکوٹیؒ نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاصہ حذف کئے جاتے ہیں تو ذہن میں اجمالاً تصور بالکنہ اُس محسوس کا ہو جاتا ہے اور اگر اُس محسوس کی تعریف کریں تو وہ سوائے رسم کے نہ ہوگی اس لئے کہ ماہیات حقیقیہ کی ذاتیات میں اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا۔

خلاصہ۔ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ اور چونکہ رنگ محسوس و بدیہی ہے اُس کی تعریف ممکن نہیں۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف مشخصات کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں ماہیت اُن محسوسات کی موجود ہوگی ورنہ دعویٰ معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے۔ جب حقیقت اُس کی ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے بآسانی اجمالاً معلوم ہوگئی تو حد اُس کی بتلانے میں کوئی کسر رہ گئی اس لئے کہ اجمال و تفصیل میں صرف فرق اعتباری ہے پس مُعَرِّف فقط لحاظ مُعَرِّف کا مفید ہوگا جو مستلزم ہدایت ہے۔ پس لفظوں میں بھی حد انہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اُس حاصل فی الذہن کے اجزائے لحاظیہ پر دال ہوں۔ اگر الفاظ مساعدت نہ کریں تو اُس میں محسوسات کی کیا خصوصیت مقولات کی حد بطریق اولیٰ نہ ہونا چاہئے حالانکہ مقولات کی حد ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور اگر نفس محسوسیتہ مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس نہ رہی اس لئے کہ حاسہ جہی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پھر جب اُس سے ترقی ہوگئی اور وہ چیز خیال میں آگئی پھر عقل میں تو مانع اٹھ گیا اب چاہئے کہ مثل اور مقولات کے اُس کی بھی حد بیان کی جائے۔ پھر اس کا کیا مطلب کہ محسوسات کی حد نہیں ہو سکتی۔

نابینا۔ چونکہ اکثر لوگوں کی زبانی رنگوں کے اقسام اور نام اور اُن کی توصیفیں سنی جاتی ہیں اس لئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقت اور اُس کے ہر قسم کی ماہیت اور جو فرق اور مابہ الامتیاز قسموں میں ہے معلوم کروں اور آپ نے جب اُس کو بدیہی بتلایا تو مجھے اب تو پوری توقع ہوگئی کہ بہت جلد سمجھ لوں گا کیونکہ بفضلہ تعالیٰ میری عقل میں کوئی فتور نہیں جو بات سنتا ہوں فوراً سمجھ جاتا ہوں۔ ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ میں نہیں ہے مگر آپ خوب جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہاں حواس نہ چل سکیں اُس سے کام لیا جائے۔ اب تک میں بہت سوچا کہ رنگ گرم ہے یا سرد، شیریں یا تلخ، نرم ہے یا سخت، بدبودار ہے یا خوشبودار۔ کچھ سمجھ میں نہ آیا کیونکہ

جہاں رنگ کا پتہ دیا جاتا ہے وہاں میں اپنے چاروں حواس کو استعمال میں لاتا ہوں اور وہ بفضلہ تعالیٰ برابر کام دیتے ہیں اس سے میں یہ سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہیں مگر آپ لوگ اُس کو بھی خلاف واقع بتاتے ہیں۔ اب میں حیران ہوں کہ جو چیز محسوس نہیں اُس کی کیا کیفیت ہوگی۔ ہر چند میں اپنے دل کو سمجھاتا ہوں کہ جب ہزار ہا آدمی اُس کے موجود ہونے بلکہ محسوس ہونے کی خبر دیتے ہیں تو وہ کوئی چیز ضرور ہے مگر عقل قبول نہیں کرتی اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ جس بات کو عقل نہ مانے اُس کو ہرگز نہیں مان سکتے۔ جناب اب آپ جو چاہیں کہیں رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مانے گا جب تک آپ اُس کو عقلی طور سے ثابت نہ کر دیں۔ اب یہ بتائیے کہ شیخ نے اُس کو کیفیت جو کہا ہے اُس کا ادراک ان حواس اربعہ میں سے کس سے متعلق ہے اگر کوئی پانچواں حاسہ آپ بتلائیں تو یہ نہ ہو سکے گا جب تک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حاسہ ہم میں موجود ہے تو وہ مصادرہ علی المطلب ہے جو شان عقلا سے بعید اس لئے کہ میں آپ کے اس دعویٰ کی دلیل چاہتا ہوں کہ وہ حس آپ میں ہے۔ یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدار ادراک وجود اشئی للمدرك پر ہے چنانچہ شارح مقاصد نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن میں کوئی چیز نہ آئے ادراک نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک کے پاس چاہئے۔

مبصر بصر میں کیونکر آ سکتی ہے

اب بتائیے کہ دور کی چیز کا وجود اُس حاسہ بصری کے لئے کیونکر ہو سکے اگر بطور حصول اشیاء بانفسہا یا باشاہا ہو تو وہ علم ہے جس کا وجود ذہن میں ہے اُس میں بصارت والوں کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس کا وجود نفس حاسہ ہی میں چاہئے جیسے مسموع مذوق ملبوس مشموم میں ہوا کرتا ہے یعنی نفس حواس ان اشیائے جزئیہ کے ساتھ خود ملا بس ہوتے ہیں اور البصار میں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور رہنے کے مرئی

محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے اگر آپ کہو گے کہ عطر وغیرہ مضمومات بھی دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب نہیں ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اُس سے قوت ہوگی اس لئے کہ حکماء نے جب دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہئے اور مضمومات دور سے محسوس ہوتے ہیں تو اس استعداد کے دور ہونے کے لئے بعضوں نے یہ سوچا کہ اُس کے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء علیحدہ ہو کر حاسہ میں آتے ہیں۔ بعضوں نے کہا کہ ہوا اُس کی بو کے ساتھ متکیف ہوتی ہے اور بتدریج وہ کیفیت حاسہ سے ملا بس ہوتی ہے۔ پھر اُن پر اعتراض ہوا کہ اس میں انتقال عرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اُنھوں نے اُس کا جواب یہ دیا کہ ہر ہر جز ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مبداء پر فیاض سے کیفیت کا وجود ابتداءً فائض ہوتا ہے۔ ہر چند اس جواب کا تکلف ظاہر ہے مگر اُس کو اُنہوں نے گوارا کیا صرف اس وجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین قیاس نہیں۔ اب آپ کہتے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کرے گی۔

الحاصل کچھ تو آپ کی دلائل کے ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اس کا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ تانہ باشد چیز کے مردم نگوید چیز ہا۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ حس کی غلطی ہے۔ گو واقع میں اُس کا کوئی سبب اور منشا ہوگا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سراب محسوس ہے اور فی الواقع اُس کا وجود نہیں۔ تلاش و تتبع سے آخر وہی بات ثابت ہوئی چنانچہ صاحب مواقف نے شیخ العقلاء بوعلی سینا اور دوسرے حکماء کا قول نقل کیا ہے کہ رنگ کوئی موجود چیز نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اوپر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آجائے۔ دیکھ لیجئے۔ بوعلی اور دوسرے حکماء جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو بھی کچھ عقل ہے تو اُن کی تقلید کیجئے اور آئندہ رنگ کا کبھی نام نہ لیجئے۔

بینا۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاٰجِعُوْنَ حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ كَانَ فِیْ هٰذِهِ اَعْمٰی فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی۔ جناب اب تو ہم ہار گئے اور آپ نے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن وحدیث کو آپ اپنے طور پر بنا لیتے ہیں اور خدا و رسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہماری بات کس شمار میں ہمارا کام کہہ دینا تھا سو کہہ دیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

رویت کس طور سے ہوتی ہے؟

نابینا۔ اس کو جانے دیجئے اب یہ بتلائیے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے۔
بینا۔ طبعیین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو اور شیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ ہوائے شفاف کے مرئی کی شیخ رطوبت جلدیہ میں منطبع ہوتی ہے جو صقالت وجلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اُس کی یہ ہے کہ رویت کے وقت ایک شکل مخروطی موہوم ہوائے شفاف سے بنتی ہے جس کا سر حدقہ چشم کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرئی پر جو وتر زاویہ مخروط کا ہوتا ہے اُس زاویہ میں شیخ مرئی کی منطبع ہوتی ہے اور وہی محسوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جس پر وتر زاویہ کا واقع ہے۔ اور ریاضیین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل پر نکلتا ہے جس کا اس مرکز بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور اشراقیین کہتے ہیں کہ ابصار علم حضوری ہے۔

مذہب خروج شعاع بصری میں بحث

نابینا۔ مذہب خروج شعاع پر۔ جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے کہ ہوا بہنے کے وقت مشوش ہو جائے اور کوئی چیز برابر نظر نہ آئے۔ اور تارے تو کبھی نظر نہ آنا چاہئے اس لئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کر جانا محال ہے اس لئے کہ آسمانوں میں مسامات نہیں۔ پھر یہ بات خلاف عقل ہے کہ چھصر کی آنکھ سے اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے۔ چھصر تو کیا آدمی بلکہ ہاتھی اگر ہمہ تن اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی

نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے۔

پھر اُس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ ارادی نہیں اور طبعی بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبعی ہو تو چاہئے کہ ایک جہت کی طرف ہو اور قسری بھی نہیں اس لئے کہ قسری کا وجود وہیں ہوتا ہے جہاں طبعی ہو جب یہ تینوں حرکتیں نہ ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔

اور اگر وہ نور عرض ہے تو اُس کا انتقال آنکھ سے محال ہے کیونکہ عرض منتقل اور متحرک نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت کے وقت آنکھ سے نکلتا ہے تو چاہئے کہ ہوا اُس سے منور ہوا کرے اور جہاں ہزار ہا آدمیوں کا مجمع ہو وہاں کی تاریکی روشن ہو جایا کرے اس لئے کہ چند چراغوں کی روشنی متداخل ہو کر بڑھ جاتی ہے۔ وہ انوار متداخلہ اقلاً ایک چراغ کا تو کام دیں حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا قائل نہ ہوگا۔

دیوری رنٹ حلس ڈاکٹر نے لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین تک آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے اس لئے کہ آفتاب زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل ہے اور روشنی ایک منٹ میں ایک کروڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت میں چاہئے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کریں تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند پندرہ سولہ منٹ زحل کے پیشتر نظر آئے کیونکہ جس قدر آفتاب کی مسافت یہاں سے ہے تقریباً اُسی قدر زحل کی مسافت وہاں سے ہے حالانکہ چاند جیسے مجرد دیکھنے کے نظر آ جاتا ہے ویسا ہی زحل بھی فوراً نظر آتا ہے۔ غرض کئی وجہ سے مذہب خروج شعاع باطل ہے۔

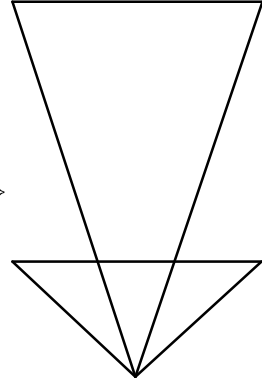
مذہب انطباع مبصر میں بحث

ربا انطباع سو اُس میں یہ کلام ہے کہ آیا انطباع کے وقت صورت مرئی جدا ہوتی ہے یا وہیں رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ اگر جدا ہوتی ہے تو وہاں سے فنا ہونا لازم ہوگا کیونکہ شے واحد آن واحد میں دو عمل میں نہیں ہو سکتی اور اگر وہیں رہتی ہے تو آنکھ میں

کوئی نئی حالت پیدا نہ ہوئی جس سے ادراک ہو اور تیسری صورت میں لازم آئے گا کہ ایک شے دو خیر میں ہو اور اگر وہ عرض بن کر آتی ہے تو یا مقولہ کیف سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قارلذات بھی ہوگی جس کا ادراک میں ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیف سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل میں اور وجدان اُس کا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے حواس اربعہ سے محسوس ہونا چاہئے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس مذہب پر یہ بھی لازم آئے گا کہ اصل شیء محسوس نہ ہو بلکہ اُس کی شیخ محسوس ہو حالانکہ دیکھنے والے یقیناً کہتے ہیں کہ ہم نفس شے کو دیکھتے ہیں چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔

اور اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صغرو کبر مرئی کا محسوس ہے اور ظاہر ہے کہ جس قدر وتر معین قریب ہوگا ساق اقصر اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائے گا ساق اطول اور زاویہ تنگ ہوتا جائے گا جیسا کہ شکل حاشیہ سے ظاہر ہے۔ اس صورت میں اگر شیخ مرئی کی اُس زاویہ میں منطبع ہو کر محسوس نہ ہو بلکہ اصل شبیٰ محسوس ہو جس پر شعاع بصری واقع ہوتی ہے تو قرب و بعد کے وقت مرئی چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ مخروط کا جو اصل شے پر واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔



اس کا جواب یہ ہے کہ مدار اس دلیل کا اس پر ہے کہ شیخ زاویہ میں منطبع ہوتی ہے یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطح ہو یا مجسمہ اُس ہیئت کا نام ہے جو عارض ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطوں کے ملتقے کے پاس یا جسم منحدب کو ایک نقطہ کے پاس۔ غرض زاویہ گو منفرجہ ہو سطح اور جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے فی نفسہ وہ نہ حادثہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفرجہ بلکہ ایک نقطہ غیر متجزی ہے۔ ہاں خطوط متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع

پیدا ہوتے ہیں مگر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزاء کم وزائد ہوں۔ الحاصل زاویہ میں وہ گنجائش نہیں جس میں شیخ منطبع ہو۔ اور اگر نفس زاویہ میں انفراج تسلیم کر لیا جاوے تو یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ ہر قسم کی گنجائش اُس میں ہو یعنی جہاں مچھر کی شیخ گنجائش کرے ہاتھی کی شیخ بھی گنجائش کر سکے۔ اگر کہا جائے کہ دونوں کی شیخ مقدار میں برابر ہوگی تو یہ غیر مسلم ہے بلکہ ظاہر ہے کہ صغرو کبر خارجی بتلانے والی شیخوں میں اُسی قدر تفاوت چاہئے جو دونوں کے اصل میں ہے۔ پھر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بات کس قدر بداہتہ اور وجدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اُس سے حس کا امان اٹھ جاتا ہے یعنی حس کی غلطی سمجھی جائے گی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کو دیکھ رہے ہیں اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شیخ محسوس ہو تو چاہئے کہ حروف الٹے پڑھے جائیں جیسے آئینہ میں پڑھے جاتے ہیں۔

شارح مقاصد نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب رویت کسی شے کی اُس کی شیخ کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرنی وہی ہوئی جس کی صورت منطبع ہے شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اس میں کلام نہیں کہ ہر حاسہ میں صورت محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے مسموع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی علیٰ ہذا القیاس مگر وجہ اس کی پوچھنا چاہئے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کی جاتی ہے اگر اس عمومی انطباع کے سوا اور کوئی بات ہے تو دلیل اُس کی مساعادت نہیں کرتی۔

اس مقام میں شارح تجرید کا قول البتہ قول فیصل ہو سکتا ہے اس لئے کہ جب تک حس میں محسوس کا وجود نہ ہو اُس کا ادراک احساسی ممکن نہیں کیونکہ شرط ادراک ہے کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو۔ چنانچہ شارح مقاصد نے بحث علم میں لکھا ہے کہ ادراک بصیرت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ صورت مبصر کے یعنی مثال مطابق اُس کی باصرہ میں منطبع ہوتی ہے اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق و ماہیات منطبع ہوتی ہیں جیسے آئینہ میں صورت اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے میں لے اور وہ صورتیں اُس میں منطبع اور حاصل ہوں۔

اب دیکھئے کہ سوائے بصارت کے جملہ حواس میں نفس محسوس کا وجود حاسہ میں ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کان اور نفس بوناک میں اور نفس ملموس لامسہ میں اور نفس مدوق ذائقہ میں اس طور سے موجود ہوتے ہیں کہ حاسہ اُن کے ساتھ ملا بس ہو جائے کسی کی شیج آنے کی ضرورت نہیں بخلاف بصارت کے کہ مذہب انطباع پر اُس کے پاس نفس مرئی کا وجود نہیں ہو سکتا اس لئے کہ غایتہ قرب مانع البصار ہے بلکہ اُس کی شیج کا وجود ہوتا ہے۔ شارح مقاصد جو کہتے ہیں کہ گو حاسہ بصر ملا بس مرئی نہیں مگر انطباع شیج کی وجہ سے مرئی شئی خارجی ہے۔ اگر اس کو تسلیم بھی کریں تو اتنا کہنا ضرور ہوگا کہ اصل محسوس دوسرے حواس میں مدرک بالذات ہے اور حاسہ بصر میں مدرک بالعرض جس طرح ادراک عقلی میں معلوم خارجی ہوتا ہے کیونکہ مدرک بالذات جس کے ساتھ حاسہ بصر ملا بس ہے شیج ہے جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العروض ہے نہ واسطہ فی الثبوت اس واسطے کہ حاسہ دراکہ اُس کے ساتھ ملا بس نہیں اور یہ مسلم ہے کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتا ہے اس صورت میں گو مرئی متصف بادراک حسی ہوئی جس طرح شارح مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً نہ حقیقہً۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں۔ الحاصل مذہب انطباع پر مرئی کو محسوس کہہ نہیں سکتے بلکہ اُس کی شیج محسوس ہے جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ شارح تجرید نے لکھا ہے کہ متاخرین نے مذہب قدما کو سمجھا نہیں مقصود اُن کا یہ ہے کہ صورت مرئی جب آنکھ میں مرتسم ہوتی ہے اور حاسہ اُس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہو کر شئے خارجی کا احساس کرتا ہے۔ صورت منطبقہ اس احساس کے لئے فی الحقیقہ آلہ ہے خود مبصر نہیں۔ اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اُٹھ جاتے ہیں مگر نفس ناطقہ کا مدرک جزئیات ہونا ثابت ہوگا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اس لئے کہ گو شیج آلہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس وہی مادی شئے ہوئی جو خارج میں موجود ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ شئے باوجود محسوس ہونے کے مدرک

نہیں اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقت وہ محسوس ہی نہیں ہوئی جس کا حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے اسی طرح مذہب انطباع بھی باطل ہے چنانچہ امام رازیؒ کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار منهم من قال انه بخروج الشعاع عن العين

وهو باطل والالوجب تشوش الابصار عندهبوب الرياح ولا تمنع ان يرى

نصف السماء لا تمنع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء

او يؤثر في جميع الاجسام المتصلة في حدقتنا ۔

(۱) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والالما ادر كنا العظيم

لا تمنع انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد

على بعده فهذان الوجهان انما يلزمان من قال المرئي هذه المنطبعة فقط

۔ واما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً لادراك

المرئي الكبير في الخارج لا يرو عليه ذلك ۔

اگر ادراک کبیر خارجی کے لئے انطباع صورت صغیرہ شرط ٹھہرایا جائے تو بھی اُس میں اس کلام کو گنجائش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبعہ اور مدرک خارجی میں ہوگی اُس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے جیسا کہ تقریر سابق سے معلوم ہوا۔

اور محقق طوسیؒ نے جو محصل کے رد کا بیڑا اٹھا کر تلخیص محصل لکھا ہے اُس کی عبارت بھی تنبیہاً للفائدہ لکھی جاتی ہے۔

(۱) اقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون

بخروجه عن العين الا بالمجاز كما يقال الضوء مخرج من الشمس

وابطاله بوجوب تشوشه عندهبوب الرياح ليس بوارِد لان شعاع الشمس

والقمر والنيرات لا يتشوش به وايضاً قالوا لو كان الشعاع جسماً لزم

تداخل الاجسام ولو كان عرضاً لزم انتقال الاعراض وايضاً قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعةً فان الحركة محتاجة الى الزمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب ههنا وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحديقة دعوى مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان اصوب واذ اجاز نور سراج صغير ان يضئ هواء بيت كبير وجد رانه ولم يستبعد ذلك فذلك ايضاً ليس بمستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع باشتراط بكون المبصر في ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا في افادة البعض وايضاً كما يقع لشعاع الاجرام النيرة انعكاس و انعطاف ونفوذ فيما يحاذيهما من الاجسام الشفافة يقع شعاع العين مثله بعينه كمتبين في كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضوع طويل والاشغال به غير مناسب لهذا الموضوع فليطلب من الصناعة المخصوصة به -

(٢) اقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس واصحابه وبينوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغير او ابطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه او مقداره بل قالوا بانطباع شج منه ولعل مقدار الشج على صغر محله يقتضى ادراك ذى الشج على عظمه وذلك كما ينطبع في المرأة نصف السماء والاجرام التي فيه واما رؤية القريب على قربه والبعيد على بعده يعنى الابعاد فلعل المنطبع في العين يكون على هيئة يفيد ادراك الابعاد ونحن لما تعذر علينا ان نعبره عنه استبعدناه مع انا نرى النقاشين ينقشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها اعماق

تلک الاجسام وابعاد مابینہما ۔

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال ہی احتمال ہیں۔ چونکہ رد و قدح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اس لئے یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جن کے دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے کہ واقعی اور ہر حق بات کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آ گیا کہ صرف اپنی اپنی تہنیں قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی اور جس طرح مجھے اندھا کہتے ہیں وہ خود اندھے نہ ہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی بات کہتے۔

حکمت جدیدہ کے مذہب البصار پر اعتراض

اب رہا مذہب حکمائے حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے مخدوش ہے اُن کا مذہب یہ ہے کہ آنکھ میں تین پردے ہیں۔ صلیبہ۔ مشیمیہ۔ شبکیہ اور تین رطوبتیں ہیں زجاجیہ۔ جلدیہ۔ بیضیہ جو چیز دیکھی جاتی ہے اُس سے شعائیں روشنی کے نکل کے قرنیہ پر گرتی ہیں جو صلیبہ کے سامنے کا جز شفاف ہے اور وہاں سے رطوباتِ ثلثہ میں ایک نقطہ پر وہ جمع ہو کے منحرف ہوتی ہیں اور شبکیہ پر جمع ہوتی ہیں جن سے ایک الٹی سرنگوں شکل مرئی کی بنتی ہے پھر وہ بواسطہ عروقِ ناظرہ کے دماغ کو پہنچتی ہیں اور شبکیہ بھی عروقِ ناظرہ کے ساتھ دماغ کو پہنچتا ہے اور دماغ اُس الٹی تصویر پر مطلع ہوتا ہے اور صرف تصور مرئی کا اُس سے ہو جاتا ہے اصل مرئی کبھی نظر نہیں آتی۔ تصویر الٹی مرتم ہونا تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی تاریک مکان میں باریک سوراخ میں سے روشنی کسی چیز پر سے منعکس ہو تو اُس چیز کی شبیہ دیوار پر الٹی بنے گی۔ اس تقریر میں دو دعویٰ ہیں ایک شبکیہ پر تصور کا مرتم ہونا۔ دوسرا وہی تصویر کا محسوس ہونا بغیر اس کے کہ خارج والی چیز محسوس ہو۔ امر اول قابل تسلیم ہو سکتا ہے کیونکہ جب رطوبات وہاں موجود ہیں اور پردہ بھی ہے تو شعاعوں کا منعکس ہونا کچھ بعید نہیں مگر اُس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مدار رویت بلکہ اصل مرئی وہی ہے۔ غایت

الامر یہ ہے کہ مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ جیسے عینک پر مقابل کی چیز کا عکس پڑ جاتا ہے حالانکہ اُس عکس کو رویت میں کوئی دخل نہیں کیونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عینک صرف پردہ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کے لئے ہے۔

غرض دوسرے دعویٰ کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے۔ اگر کہا جائے کہ روشنی لینا بواسطہ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہاں کی تصویر محسوس ہو تو اُس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ غرض ہنوز مسلم نہیں بلکہ ریاضیین اُس کا یہ جواب دیں گے کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا کیا جائے اس لئے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی بصر کا اس یعنی مرکز بصر کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا نہیں کر سکتا اس لئے اُس کا جبر نقصان عینک سے کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر ہرگز دلیل نہیں ہو سکتا کہ شبکیہ پر روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے اور اُس کا محسوس ہونا بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ نور بصر جس قدر چاہے اُس پر پڑے اور اُس نور کا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع ہونا بغیر واسطہ عینک کے ممکن نہیں اس لئے کہ ثقبہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

حکمت جدیدہ میں ہر چیز الٹی نظر آتی ہے

اس تقریر سے مذاہب حکماء کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ ریاضیین اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے اور طبعیین سابق کہتے ہیں کہ اُس کی صورت کو نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے اور اُس پر یہ حکم لگاتا ہے کہ خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جس کو میں ادراک کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ رو برو رکھ کر اُن چیزوں کو دیکھے جو سامنے نہ ہوں اگرچہ اُن اشیاء کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ ضرور سمجھتا ہوگا کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی ہیں جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جدیدہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج میں ہے بلکہ سرنگوں اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا

دماغ یعنی اُس نرم گوشت کا نام ہے جس کو بھیجا کہتے ہیں یعنی بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اُس کو سیدھی سمجھ رہا ہے۔ میری رائے میں یہ امر بھی چنداں دور نہیں اس لئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف واقع ادراک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حماقت میں مبتلا ہو تو اُس کا اعتبار جاتا رہے گا اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہو گیا ہے کہ وہی نرم گوشت عقلمند ہے تو پھر وہی اعتراض اُس کی عقلمندی پر ضرور ہوگا اور یہ دلیل جو پیش کی جاتی ہے کہ دور بین کمپاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے مگر مشق بڑھ جانے پر کبھی اس کا خیال بھی نہیں آتا۔ سو یہ دلیل مفید مدعا نہیں اس لئے کہ مشق سے صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہے اس وجہ سے وہاں فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرف توجہ ہوتی ہے خواہ وہ الٹی نظر آئے یا سیدھی۔ مگر یہ کبھی نہ ہوگا کہ خیال کرنے کے بعد بھی اُس کو سیدھی سمجھے بخلاف تصویر شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اُس کے الٹی ہونے کا تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ صرف قیاس سے ثابت کیا جا رہا ہے کہ جیسے کمرے میں صورت جاتی ہے یہ بھی ویسی ہی ہوگی معلوم نہیں ان لوگوں نے اتنا بڑا الزام مخالف بدایتہ کا اپنے ذمہ کیوں لیا اگر یہ کہہ دیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے پردہ پر اور اگر وہ پردہ تشریح میں ثابت نہیں تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی جزو پر جا کر منعکس ہو کر سیدھی ہو جاتی ہے تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی کیا ہوتی جن لوگوں نے سیدھی کو الٹی سمجھنے میں تامل نہ کیا اُن کو جواب دینے کا موقع تو ہاتھ آ جاتا۔ غرض اُس الٹی تصویر کا محسوس ہونا اور خارجی چیز کا محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ارباب بصیرت اگر ادنیٰ تامل کریں تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ میں جب تک کوئی چیز مشاہدہ اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مانی جاتی۔ اس مقام میں وہ نقل کسی قدر صادق آتی ہے کہ ایک اونٹ کے گلے میں کٹری پھنس گئی جس سے اُس کا دم گھٹنے لگا ایک طبیب وہاں موجود تھے انہوں نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ کٹری پھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا۔ یہ واقعہ طبیب کا نوکر بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اُس نے

ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اُس کے گلے کا پھولنا اور بیتابی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے بکمال استقلال وہی نسخہ عمل میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آ گیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اُس کے گلے پر مارا کہ لکڑی پھوٹ جائے منشا غلطی کا یہی تھا کہ لکڑی کو حلق میں پھنستی ہوئی دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا اُسی کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے عکس کمرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار رویت اور محسوس ہونے کا اُسی پر سمجھا۔ اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہے تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی فکر بھلی جس کو عام عقل تو بھی اکثر قبول کرتی ہے اور عجب یہ ہے کہ اس خیال کے لوگ اوروں سے تو بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے ہم خیالوں پر اُن کو کچھ ایسا حسن ظن ہے کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہو اور خود اُن کا وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی اُنہیں کی تقلید کریں گے اور سب کی بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کریں گے۔

چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہے کہ دیوری رنٹ چالس حکیم لندن نے جب اپنے شاگرد کے روبرو تقریر کی کہ شبکیہ پر الٹی تصویر منقش ہوتی ہے مگر بچے اُس کو ہاتھ لگاتے ہیں اور معلوم کرتے ہیں کہ یہ کرسی یا میز مثلاً سیدھی ہے اور اس امر کی بہت دن تک عادت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن الٹی تصویروں سے سیدھے جسم کا تصور ہوتا ہے۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اُس شکل کا ہوگا جس کو ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلی بار جب دیکھا تو بھی وہ سیدھا نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سبب اس کا یہ ہے کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو دیکھا تھا اور کثرت امتحان سے تم کو ثابت ہوا ہے کہ زمین اور پانی سب کے نیچے ہے اور تمہاری آنکھ میں اُس کی تصویر الٹی ہے اور جب کہ جہاز کا پینڈا پانی سے لگا ہوا ہے تو جیسا پینڈا پانی کے اوپر ہے ویسا ہی تمام جہاز بھی اُس کے اوپر نظر آئے گا انتہی۔ شاگرد نے یہ سن کر کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ اُس کو قابل جواب نہ سمجھا مگر قرآن سے ظن غالب ہے کہ حسن ظن سے وہ تقریر مان لی گئی۔ اہل دانش سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو اُلٹے کو سیدھا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہے اگر کیا بھی تو کیا حس

کا بدل جانا ممکن ہے۔ اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا ممکن ہے کہ اُس کو وہ بکری دیکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا ہاتھی اُس کو نظر نہ آئے گا میری دانست میں کوئی عاقل اس کا قائل نہ ہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہے کہ کہہ دیا جائے کہ بچہ سیدھا دیکھنے کی مشق بیشک کرتا ہے اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھے گا مگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعویٰ بلا دلیل کہیں گے۔

تصویر شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہیکہ اُس پردہ کا مقدار بہت کم ہے بڑی بڑی چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں اُس میں اُن کی تصویر کیونکر آسکے گی حکیم لندن کی مذکور نے اُس کا جواب دیا کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں کھینچ سکتی ہے چنانچہ ایسلی صاحب نے شہر ہمسٹنڈا کی تصویر ایک روپیہ برابر وسعت میں کھینچی ہے اس جواب کو سوال سے کوئی تعلق نہیں اس لئے کہ تصویر کھینچنا اور چیز ہے اور نظر آنا اور چیز ہے اس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس آئینہ میں نمودار ہوتا ہے مگر نظر اسی قدر آتا ہے کہ جس قدر اُس میں ہے علی ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک بڑے شہر کی بھی کھینچ سکتی ہے اور چیونٹی کی بھی مگر جہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چیونٹی برابر یا اُس سے کچھ زیادہ جگہ میں کھینچے تو چیونٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ جو تصویر وہاں کھینچی ہے وہی محسوس ہے کیونکہ اُس کو بڑھانے والی کوئی چیز ثابت نہیں کی گئی اس لئے کہ رطوبات انکاس کے لئے ہیں اور شبکیہ ارتسام کے لئے اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت مرتسمہ دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ اُس کو ادراک کرتا ہے تو یہ امر یہاں غور طلب ہے کہ دماغ اُس کو اُسی مقدار پر دیکھتا ہے جیسی مرتسم ہے یا بڑی ہوئی۔ صورت اولیٰ میں چیونٹی کی تصویر میں ہرگز نظر آنے کی صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا ادراک اسی قسم کا ہے کہ ہر چیز کئے گئے وہاں دکھائی دیتی ہے۔ یا سوائے دماغ کے مقدار بڑھانے کا کوئی آلہ وہاں ہے۔ بہر حال اس کا بیان ضرور ہے تا معلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہے یا اور کوئی چیز اُس کو اس غلطی میں ڈال رہی ہے کیونکہ جب تصویر ہی دیکھنا ٹھہرا تو مبصر

واقعی اب وہی ہوئی گواصل اُس کا خارجی شے ہو پھر مبصر کو زائد و کم دیکھنا بھی غلطی ہے۔
 اس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ پردہ شبکیہ بھی آخر رنگدار چیز ہے یعنی
 اس میں بھی صلاحیت نظر آنے کی ہے پھر کیا وجہ کہ جو صورت اُس پر مرثم ہے وہ تو نظر آتی
 ہے اور وہ پردہ نظر نہیں آتا شاید اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ جب تک آدمی آئینہ میں
 صورت دیکھتا ہے آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ یہ اُس آئینہ میں
 ہوتا ہے جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو اُس میں صورت دکھنے کے وقت
 آئینہ بھی نظر آتا ہے اسی طرح چاہئے کہ شبکیہ بھی نظر آئے اس لئے کہ حکیم لندنی مذکور نے
 تصریح کی ہے کہ شبکیہ غیر شفاف ہے۔

اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان جو محسوس ہے
 اُس کی حقیقت کیا ہے مگر غالباً اُس کی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہے جو
 بشکل آسمان محسوس ہوتا ہے اس لئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو خارج ہی کر دیئے
 گئے پھر اگر کوئی چیز اُس کے قائم مقام نہ ہو تو محسوس کا انکار لازم آئے گا کیونکہ ہر شخص جب
 آنکھیں کھولتا ہے تو بشرط عدم حائل اُس کو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہے جس کو وہ آسمان
 سمجھتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑی ہے اور آنکھ کے سامنے
 کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہے اور چونکہ ہر چیز اُس کے کئے گئے وہاں
 دکھائی دیتی ہے اس لئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہے غرض یہ کہ اگر آسمان کی یہ حقیقت بتلائی
 جائے تو حکمت جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور اس پر یہ شہرت قرینہ بھی ہے کہ یہ جو
 آسمان کہا جاتا ہے منتہائے بصر ہے مگر اس صورت میں دماغ مختل سمجھا جائے گا کیونکہ اتنی
 متصل چیز کو اس قدر دور دیکھنا بڑی غلطی ہے۔

یہاں ایک اور بھی شبہ ہوتا ہے کہ شبکیہ میں تو صرف تصویر مرثم ہوتی ہے اور وہی
 محسوس ہے تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہے کیونکہ فاصلہ اُس فضا اور خلا کا
 نام ہے جو دو چیزوں کے بیچ میں ہوتا ہے اور اُس کی تصویر کھینچ نہیں سکتی حالانکہ جو چیز محسوس

ہوتی ہے اُس کا فاصلہ صاف معلوم ہوتا ہے۔

اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ ہر ایک آنکھ میں ایک پردہ شبکیہ ہے جس پر تصویر مرتسم ہوتی ہے تو چاہئے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک ہو جاتی ہوں۔

اس کا جواب ان لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اگرچہ ہر شے کی شبیہ علیحدہ علیحدہ دونوں آنکھوں میں بنتی ہے مگر وہ ایسی ٹھیک اور مطابق ایک دوسرے کے بنتے ہیں کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ ذہن نشین ہوتی ہے گو ظاہر اُدو شبیہ کا ایک نظر آنا غیر ممکن معلوم ہوتا ہے مگر تجربہ روزمرہ اس کو ثابت کرتا ہے کہ ادنیٰ تا مل سے یہ بات ظاہر ہو سکتی ہے کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے کے ہوں مگر جب تجرّہ دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہو تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔

دو عکسی تصویریں ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتیں اگر مشابہ ہونے کی وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آویں تو چاہئے کہ وہ دو عکسی تصویریں بھی ایک نظر آویں کیونکہ یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر مرتسم ہونے کی وجہ سے دماغ میں چارہم شکل صورتیں بنیں گی مگر چونکہ متعدد چیزیں ہم شکل ہونے کی وجہ سے ایک نظر آتی ہیں تو یہ سب ہم شکل بھی ایک نظر آنا چاہئے حالانکہ وہ خلاف مشابہہ ہے۔

حاصل یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویریں محسوس ہوں تو چاہئے کہ دو نظر آویں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بدہتہ باطل ہے۔ اس لئے شبکیہ والی صورتیں نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم و تالی کے صحت میں کوئی کلام نہیں اس لئے نتیجہ صحیح ہے۔ اس مقام میں یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی بینائی میں کچھ فرق آ جاتا ہے تو اُس کو دو شبیہ کم و بیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احوال کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی میں اُس کے فرق آ جاتا ہے تو اس کا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر پردہ شبکیہ

میں کوئی فرق آجاتا ہے جس سے صلاحیت تصویر کھینچنے کی نہیں رہتی تو چاہئے کہ کچھ نظر نہ آئے اور اگر وہ اونچا نیچا ہو گیا ہے تو وہ دونوں ہم شکل نہ ہوں اور اگر مردک چشم سے روشنی برابر جا نہیں سکتی تو چاہئے کہ عینک سے کام لیا جائے حالانکہ احوال کی اصلاح عینک کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ بینائی میں فرق آنے سے آدمی احوال نہیں ہوتا۔ بلکہ اندھا ہی ہو جائے گا یا دونوں تصویروں کو ایک دیکھے گا خواہ بنفسہ یا بذریعہ آلہ کے۔

ایک آنکھ کے ڈھیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے مقام سے اونچا ہو جائے تو ایک چیز کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور دونوں ہم شکل اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہم شکل ہونے پر ہوتا تو اس صورت میں وہ دونوں بھی ایک نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہم شکل ہونے سے ایک شبیہ ذہن نشین ہونا خلاف واقع ہے اُس کی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو ایک یا دو ہاتھ کے فاصلہ پر رکھ کر اُسی کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی حالت میں یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں آنکھوں کے بیچ میں کسی چیز کو مثلاً انگلی کو رکھیں تو دو انگلیاں نظر آئیں گی۔ پھر اگر انگلی کو انگوٹھی کے طرف لے جائیں تو وہ دو انگلیاں نزدیک ہوتی دکھائی دیں گی یہاں تک کہ جب انگوٹھی کے پاس پہنچے گی تو وہ دو انگلیاں جو محسوس تھیں ایک ہو جائیں گی اس سے ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا ایک شبیہ ذہن نشین ہونا ہم شکل ہونے کی وجہ سے نہیں ورنہ ہم شکل ہونا دونوں کا اس وقت بھی تھا جب یہ انگلی آنکھ کے قریب تھی۔ انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت ہم شکل ہو جانا اور قبل اُس کے ہم شکل نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ اُس انگلی کی صورتیں دونوں شبکیہ پر ابتدا سے انتہا تک مرتسم ہیں بہر حال حکمت جدیدہ میں مسئلہ رویت کی جو تحقیق کی گئی ہے اُس کو عقل سلیم ہرگز قبول نہیں کر سکتی۔ اس مذہب پر رویت کا وجود ممکن نہ ہوا کیونکہ انطباع ممکن نہیں اور اس کا کیا مطلب کہ حکیموں کے تین مذہب ہیں دیکھتے تو آپ ہو کیا آپ کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل ہوتی ہے مجھ سے تو جو چیز نکلتی یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کر لیتا ہوں رہا علم حضوری تو وہ البتہ صحیح

ہے اس لئے کہ حواس اربعہ کے روبرو حاضر ہونا نفس کے روبرو حاضر ہونا ہے اور یہ ادراک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہیں کہ پانچواں حس بھی کوئی ہو۔

نابینا۔ دو آنکھیں کس لئے ہیں اگر دونوں سے نظر آتا ہے تو ایک چیز دو نظر آنا چاہئے۔

بینا۔ جب دونوں آنکھوں سے دو خط شعاعی یا وہمی نکل کر اُس چیز پر ملتے ہیں جس کو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں کو حرکت ہوتی ہے تو ایسی طور پر کہ وہ دونوں خط مرئی پر باہم مل جائیں۔

نابینا۔ آفتاب جو بحسب تحقیق دیوری رنٹ جالس صاحب کے ساڑھے نو کروڑ میل دور ہے اُس کو بھی ایک دیکھتے ہو اور بالمش بھر کی چیز کو بھی ایک تو اُن دونوں رویتوں کے وقت آنکھوں کی وضع بقول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی جس سے دونوں خط مل جائیں تو اندازہ بتلائیے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دورے میں آنکھوں کو کتنی حرکت دی جاتی ہے جس سے دونوں خط مل جائیں۔

طبیعت کو ہر کام کے لئے الہام ہوتا ہے

بینا۔ یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے ہمیں کچھ خبر نہیں ہوتی۔

نابینا۔ حکماء نے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شے ہے کہ نہ وہ زندہ ہے نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ ملل و نخل وغیرہ میں اُس کی تصریح ہے۔ اس قسم کے افعال جس کے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اُس سے صادر ہو سکیں۔

بینا۔ ملل و نخل میں ٹامطیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے مقالہ لام میں لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں۔ مگر وہ جو کچھ کرتی ہے حکمت اور صواب کے کام کرتی ہے اس لئے کہ اُس کو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے۔

نابینا۔ اشخاص حیوان و انسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علیحدہ ہے

ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ ہر آن میں بے انتہا وجود دیتا ہے کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شے ہے جو بغیر ایجاد خالق کے موجود نہیں ہو سکتی حالانکہ الواحد لایصدر منہ الا الواحد کے رو سے عقل اول کا پیدا کرنا ہمیشہ کے لئے کافی ہوگا وہ بھی بلاضطرار نہ باختیار اور اگر افعال طبیعیہ میں حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اُس میں عقل لگانے کی ہمیں ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ حرکات و افعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جب تک ثابت نہ ہو آپ کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

aaa

مادر زاد بہرے اور شنوا کا مناظرہ

بہرا۔ تم لوگ ایک دوسرے کے روبرو جو بے سبب منہ ہلایا کرتے ہو سو یہ کیا حرکت ہے۔

شنوا۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اُس کے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بہرا۔ بات کیا اور سنانا کیسا۔

شنوا۔ بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل میں داخل کرنے کے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں۔ جس سے حروف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بہرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنوا۔ اُس کا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کر لیتی ہے۔

بہرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے گو عقلاً ثابت نہ ہوا مگر یہ بتلائیے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شنوا۔ حلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اُس میں سے نکالے جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقدمہ میں سختی سے قلع و قمع ہونے کی وجہ سے ہوا جب مضغظ ہوتی ہے تو اُس میں تموج ہوتا ہے۔ پھر وہ تموج بشکل خاص پھیلتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی ہے اُس کو بھی اپنے شکل پر متشکل کرتا ہے۔ پھر اُس کا صدمہ جب اُس عصب پر پہنچتا ہے جو کان میں مفروش ہے تو وہاں آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر کسی چیز کو کھینچنے سے ہوا کرتی ہے۔

آواز کی حقیقت

بہرا۔ حقیقت آواز کی اب تک پوری معلوم نہ ہوئی پھر اُس کی مختصر سی تعریف کیجئے۔
 شنوا۔ بعضوں نے کہا ہے کہ آواز اُس تموج کا ہی نام ہے جو ہوا میں بسبب
 قرع و قلع کے پیدا ہوتا ہے اور بعضوں نے اُسی قرع و قلع کا نام رکھا ہے۔ مگر صاحب
 مواقف کہتے ہیں کہ اُن لوگوں کو اشتباہ ہوائی الحقیقت تموج آواز کا سبب قریب ہے اور
 قرع و قلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اُس کی بدیہی ہے محتاج تعریف نہیں۔

بہرا۔ یہ عجب طرح کا بدیہی ہے کہ میں بہتیرا فکر کرتا ہوں کچھ سمجھ ہی میں
 نہیں آتا جناب اگر آپ کے پاس بدیہی ہے تو آپ کو مبارک مجھے اُس کی تعریف
 بیان کر کے سمجھائیے اور میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ اُس کا تصور بالکنہ حاصل کروں مجھے
 اس وقت صرف یہ مقصود ہے کہ بمصداق علم شے بہ از جہل شے کے اگر اُس کا تصور
 بالوجہ بھی ہو جائے تو اُسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور
 سماعت بھی کوئی چیز ہے اور صاحب مواقف جو کہتے ہیں کہ وہ بدیہی ہے محتاج بیان
 نہیں اگر اُس کا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بداہت کی وجہ سے ضرورت بیان
 نہیں تو پھر آپ کیوں بخل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے کچھ
 بھی حال آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو درکنار اسباب حدوث جو بیان کئے
 جاتے ہیں اُن میں اقسام کے کلام ہیں اور اگر اُس کا یہ مطلب ہے کہ بدیہی کی ماہیت
 بیان ہی نہیں ہو سکتی تو یہ عجب بات ہے کہ جس کو ہر شخص جانتا ہے اُس کی ماہیت معین
 نہ ہو سکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دھڑک بیان کئے جائیں حالانکہ نہ
 اُن کو دیکھنا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنوا۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسباب مذکورہ بالا سے ہوا میں ایک
 کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کا ادراک نہ باصرہ سے ہو سکتا ہے نہ لامسہ سے نہ ذائقہ سے نہ
 شامہ سے بلکہ اُس کا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔

سامعہ کیا چیز ہے

بہرا۔ سامعہ کیا چیز ہے۔

شنوا۔ ایک قوت حاسّہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بہرا۔ یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا سمجھنا آواز پر

اس طریقہ سے تو اُن دونوں میں سے ایک بھی عمر بھر سمجھ میں نہ آئے گا۔

شنوا۔ اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں کر سکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل مان

لو گے اور آواز و سماعت کے وجود کا یقین کرو گے تو وہ تمہارا علم مطابق واقع کے ہوگا اور جو

اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے نہ مانو گے اور اسی جہالت پر رہو گے تو عمر بھر جہل مرکب

میں گرفتار رہو گے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

بہرا۔ جناب میں آپ کو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت غور

و فکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آ گیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل میں کوئی نہ کوئی

مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ اُن کو عقل نہیں وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے تک پہنچا نہیں سکتے

بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے اُن کو کمال درجہ کی عقل عنایت کی ہے اس لئے اُنہوں

نے ہر ضرورت کو پوری کرنے کی تدبیریں کیں چنانچہ جب اُنہوں نے دیکھا کہ عالم تمام

حاجتوں کو پوری کرنے والی چیزوں سے بھرا ہوا ہے جن میں سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام

ہوا اور اجسام میں بھرا ہوا ہے اور اس کے پہلے اُنہوں نے اپنے کانوں میں ایسے پردے

پائے کہ ادنیٰ حرکت سے متحرک ہو جائیں جیسے مکڑی کے باریک جالے کہ تھوڑی خفیف

ہوا سے متحرک ہو جاتے ہیں۔ پھر اُنہوں نے اُس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے

زبان اور لبوں میں کے کئی قسم کی ایسی حرکتیں مقرر کیں کہ دو جسموں میں تماس و تصادم ہو

تا کہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہو اور اُس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہو جائے اور

اُس کا تموج کانوں کے پردوں کو حرکت دے جس سے سننے والا اُس خاص حرکت سے

خاص قسم کا ادراک کر لے جس کو حرف کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ پھر دوسری خاص حرکت

اُس کے بعد کی جائے جس سے دوسرا حرف پیدا ہو یہاں تک کہ چند حرکتوں سے مانی الضمیر پورا ادا ہو جائے جیسے تار برقی میں ہوتا ہے۔ چونکہ ایجا دتار برقی کی جدید ہے تعجب نہیں کہ اُس کے موجد نے اسی سے نکالا ہو۔ غرض زبان اور لبوں کا صدمہ بذریعہ مادہ برقی کان کے پردوں کو جب حرکت دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہاں پیدا ہوتی ہوگی جو لامسہ سے متعلق ہے اُسی کو سماعت کہتے ہیں اور جو حرکت برق کی ہوا میں ہوتی ہے اُس کو آواز کہتے ہیں اور جس کے کان میں پردے نہ ہوں یا قوت لامسہ وہاں کی باطل ہوگئی ہو اُس کو بہرا کہتے ہیں۔

شنوا۔ جناب بات تو آپ نے معقول بتائی مگر سب واقع کے خلاف بہتر یہ ہے کہ اس کی توجیہات میں آپ اوقات ضائع نہ فرماویں مجھے یقین ہے کہ جو بات آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اُس کو کچھ تعلق نہ ہوگا۔ اس باب میں جو کچھ آپ تصور کریں گے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپ کے محسوسات اور وجدانیات سے متعلق نہیں۔ بہروں کی محفل میں آپ کی ان نازک خیالوں کو تو فروغ ہو سکتا مگر ہم لوگوں کے روبرو اُن کا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سنے گا بے اختیار ہنس پڑے گا۔

بہرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے بہ آسانی شکل تموج قبول کر لیتی ہوگی لیکن یہ تموج ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں بخلاف حلق و ہوا کے کہ وہ دونوں نرم ہیں۔ اسی وجہ سے تموج ہوا کا جسم پر محسوس نہیں ہوتا۔ اس صورت میں بھی ہوا کے بہنے میں تموج پیدا ہوتا ہے اُس کو ہوا بسبب رطوبت کے آسانی قبول کر لیتی ہے تو ضرور ہے کہ اُس تموج ضعیف کو یہ تموج قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اُس تموج کی باوجود عدم معارض کے آخر بتدریج گھٹتی جاتی ہے اور تموج کسی حد تک جا کر فنا ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہوئے پانی کا تموج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

شنوا۔ گو ظاہراً عقل گواہی دیتی ہے کہ تموج ضعیف کو تموج قوی فنا کر دے مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے تموج باقی رہیں اس وجہ سے کہ تموج صوتی کسی خاص قسم کا تموج ہو

اور تموج ہبوب دوسری قسم کا اور پانی کی مثال مفید نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ تموج محسوس ہے اور یہ تموج غیر محسوس غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں۔

بہرا۔ تموج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب تموج صوتی کی خصوصیت اور ماہہ الاتیاز بتائیے۔

شنوا۔ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔ تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو جو ہمیں معلوم نہیں۔

آواز کی حقیقت میں بحث

بہرا۔ مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کریں کہ اُس کا تصور مجھے ہو مگر وہ اب تک نہ ہوا پھر سبب اُس کا بتایا گیا کہ تموج ہوا میں ہوتا ہے اُس تموج کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی تموج نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جس کا علم نہیں۔ خیر اُس کو بھی مان لیا مگر آخر اُس کا تموج ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ ہر تموج دوسرے تموج سے ممتاز ہوگا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا جدا حروف اور باتیں بنیں باطل ہوگی۔

اب یہاں ایک امر غور طلب ہے کہ دس بیس آدمی مثلاً ایک محفل میں اگر باتیں کریں تو چاہئے کہ جہاں تک اُن کی آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے اس لئے کہ اُن تموجوں کے باہمی اختلاط سے ایک ایسا تموج بنے گا کہ اُس سے کوئی بات نہ بن سکے گی حالانکہ یہ امر شاہد ہے کہ ہر شخص اُس مجلس میں جس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اُس کی بات سمجھ لیتا ہے یعنی دوسرے تموج اُس تموج خاص کو بگاڑتے نہیں حالانکہ مقتضی رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر تموج کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی شکل اپنی حالت پر نہ رہے گی۔

اگرچہ شارح تجرید نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ ہوا کا تشکل بشکل خاص حقیقہ نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجاز تشکل کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ مگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہیں ہو سکتا۔ ہم نے مانا کہ وہ تشکل نہیں آخر کیفیت مخصوصہ ہونے

کا تو اُن کو بھی اقرار ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ صوتی جس سے سماعت میں حروف پیدا ہوتے ہیں مغائر دوسری کے ہے۔ پھر جہاں کیفیات متغائرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سب سے ممتاز ہو جیسے چند روشنیاں مختلف رنگوں کی ایک مکان میں ڈالی جائیں تو ایک نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی۔ غرض اُن کیفیات صوتیہ کے اجتماع کے وقت تماثر باہمی اُن کا اٹھ جائے گا اس لئے کہ موضوع اور محل ہر ایک کا وہی ایک ہوئے بسیط ہے مختلف محل نہیں جہاں ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ تموج صوتی وقت واحد میں حد معین تک پھیل جاتا ہے یا بتدریج۔ اگر وقت واحد میں پھیل جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے اور اگر بتدریج پھیلتا ہے تو اگر ایک کان بات کرنے والے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چاہئے کہ دو وقت وہ بات سنائی دے اس لئے کہ پہلے وہ تموج قریب کے کان میں پہنچے گا اور بعدہ دوسرے کان میں ورنہ تدریج باطل ہوگی اور انتقال تموج میں کتنی ہی سرعت فرض کیجئے تقدم و تاخر اُس صورت میں لازم آئے گا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دوبار سنا جائے اس طور سے کہ ادھر جب الف سنا جائے ادھر کچھ نہ ہوگا اور ادھر لام کے وقت ادھر الف اور ادھر ح کے وقت ادھر لام سنائی دے۔ جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کلام مسموع مخلوط ہو اور سمجھ میں نہ آئے۔

شنوا۔ جائز ہے کہ دونوں کانوں میں اس قدر فاصلہ ہو کہ تموج تدریجی میں تقدم و تاخر نہ رہے۔

بہرہ۔ جب تموج تدریجی مان لیا گیا تو پھر تقدم و تاخر کا انکار گویا اجتماع نفیضین کا اعتراف ہے۔

شنوا۔ چونکہ یہ امر مشاہد ہے کہ دو آواز نہیں آتے اس لئے گو عقل کے خلاف ہے اس کا انکار نہیں ہو سکتا۔

بہرا۔ قرح و قلع عقیف سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی مناسبت سمجھ میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قرح و قلع ہوگا تو وہاں کی ہوا ضرور متفرق ہوگی اور تموج بھی ہوگا مگر اُس تموج میں آواز کہاں سے آگئی کیا اُن دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم سے نکل پڑی یا ہوا میں تھی جس کو اُس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی اگر غیب سے پیدا ہوگئی تو اُن اجسام کے ساتھ اُس کو کوئی مناسبت بھی ہے جو لازماً توالد ہے یا بلا مناسبت اور میرا سوال اس مناسبت میں نہیں کہ بڑے اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چھوٹے سے چھوٹی۔ بلکہ میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور نفس آواز میں کیا مناسبت ہے اُس کے بعد میں یہ بھی پوچھوں گا کہ اُس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونے کا لم کیا ہے جس طرح میں ہوا کے تموج پیدا ہونے کا لم بتلا سکتا ہوں کہ ہوا جو لطیف شے ہے اُن اجسام کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اُس سے تموج ہوتا ہے اسی طرح اُس آواز کے پیدا ہونے کا لم بتلایا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ اس کا لم آپ ضرور بتلائیں گے اس لئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اُن چیزوں کا لم آپ بتلاتے ہو جن کو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا چنانچہ دعویٰ ہے کہ الہیات کے کل دلائل لمیہ ہیں حالانکہ حکماء کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک محال ہے باوجود اس کے حق تعالیٰ کے کل حالات بتلائیے جاتے ہیں کہ اُس نے صرف عقل اول کو برائے نام پیدا کیا یعنی حق تعالیٰ کے فعل کو اُس کی تخلیق میں کچھ دخل نہیں پھر ہر عقل کے کام بالتفصیل بیان کئے جاتے ہیں کل عالم کی تخلیق اور جملہ کاروبار عقل عاشر کے متعلق کئے جاتے ہیں حالانکہ کسی حکیم نے یہ نہ کہا کہ میں عقل اول کی پیدائش کے وقت موجود تھا یا عقل عاشر نے کسی چیز کو میرے روبرو پیدا کیا یا میں ہمہ دعویٰ ہے کہ الہیات لمیات و قطعیات ہیں۔ خیر مضائقہ نہیں وہ لمی سہی ویسی ہی ایک آدھ لمی یہاں بھی لگائیے وہاں تو یہ لم جمایا گیا کہ بوجہ تجرد اور تو حد صرف عقل اول صادر ہوئی یہاں کیا کہنے گا اجسام متضادمہ اور صوت میں کوئی وجہ جامع ہے وہ اجسام میں یہ عرض و مرئی ملموس ہیں یہ مسومع۔ اگر تصادم کو علت کہیں تو وہ ایک خاص کیفیت تماس کا نام ہے جو انتزاعی ہے۔ اگر منشاء انتزاع کو دیکھیں تو

دونوں جسموں میں ایک قسم کا فعل و انفعال ہے جس کو مسموع سے کچھ تعلق نہیں۔
 شنوا۔ بدیہات میں اس قسم کی بحث نہیں کی جاتی یہ نظریات کی شان سے ہے
 کہ نظر و فکر کر کے ایک بات معین کریں۔

بہرا۔ حضرت بدیہی اگر ہے تو وجود آواز کا ہے کلام اُس کے تولد میں ہے کہ
 قرع و قلع سے جو توج پیدا ہوتا ہے اُس میں آواز پیدا ہونے کی کیا وجہ اور اُس کی حقیقت
 کیا ہے۔ اس کے نظری ہونے میں کیا تامل چونکہ کل موجودات کے احوال بیان کرنا فرض
 منصبی حکمت کا ہے۔ ضرور تھا کہ پہلے بدیہات کے حقائق و غیرہ کی تصریح و تشریح کرتے
 پھر آگے بڑھتے۔ یہاں یہ شعر صادق آتا ہے ۛ (تو کارزمین رانکو ساختی) مجھے آپ کی
 عقل سے حیرت اور شکایت ہے کہ بدیہات کے معاملہ میں تو یہ حال کہ بات بات میں
 متحیر ہے اور غرض و فکر وہاں جہاں رسائی ممکن نہیں۔

اب میں دوسری بات آپ سے پوچھتا ہوں کہ حدوث آواز کے لئے سوائے
 قرع و قلع دوسرے جسموں کا شرط یا ایک ہی جسم اور ہوا اس کے لئے کافی ہے۔ صورت
 اولیٰ خلاف واقع ہے اس لئے کہ سیٹی کے آواز میں ہوا کے ساتھ صرف ایک جسم کا وجود
 ہے۔ ہوا کے سوا دو جسموں کا قرع و قلع وہاں نہیں اور آواز موجود ہے اور صورت ثانیہ بھی
 غلط ہے اس لئے کہ باوجودیکہ زور سے ہوا دیوار پر لگتی ہے اور لوٹتی ہے لیکن آواز نہیں ہوتی
 حالانکہ یہاں قرع و قلع دونوں موجود ہیں۔ پھر شارح تجرید و غیرہ نے جو لکھا ہے کہ
 مقاومت مقروء کی قارع کے ساتھ اور مقاوٰت مقلوب کی قلع کے ساتھ شرط ہے۔ اسی وجہ
 سے روئی میں قرع و قلع ہو تو آواز نہ آئے گی۔ اس میں یہ کلام نہیں کہ حکماء نے رعد و
 صائقہ کا سبب یہ لکھا ہے کہ دخانی مادہ مشتعل ہو کر حرکت کرتا ہے۔ اُس سے ابر میں قرع و
 قلع ہوتا ہے اور ابر کی حقیقت یہ لکھی ہے کہ وہ بخارات ہیں جس کو ہوائے مرطوب کہتے ہیں
 اور جن صاحبوں نے ابر کو دیکھا ہو گا وہ جانتے ہیں کہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزائے
 جیسے روٹی کے اجزاء دھنکنے کے وقت متفرق اور متحرک ہوتے ہیں۔

مؤلف ہذا کا دیکھا ہوا واقعہ ہے کہ ایک جماعت کے ساتھ میں کسی پہاڑ پر تھا کہ ایک بارگی چھوٹے چھوٹے زم اجزائیں روائی کے ہر طرف متحرک ہونے لگے جن کی وجہ سے دم لینے میں کسی قدر تکلف ہوتا تھا اور دو چار ہاتھ کے فاصلہ پر جو لوگ تھے اُن اجزاء کے حائل ہونے کی وجہ سے برابر محسوس ہوتے نہیں تھے۔ چونکہ کپڑے ہمارے ترنہ ہوئے اس لئے اُس کو ابر کہنے میں تاہل ہوا جب نیچے والوں نے کہا تم لوگ ابر میں کھڑے ہوئے تھے اور اُس کے حالات دریافت کرنے لگے اُس وقت ہمیں معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اسی طرح مولف ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابر اترتا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک کہ مینار نظروں سے غائب ہو گئے اور مسجد شریف میں بتدریج ابر بھر گیا ہم لوگوں کی حالت یہ ہوئی کہ دم گھٹنے لگا اور باوجود یہ کہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا اس قدر تاریکی ہوئی کہ عشاء کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزاء اُسی قسم کے تھے جو پہلے دیکھے تھے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزاء اور اجزائے دخانیہ میں قلع و قلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل روائی کے مقاومت اُن میں نہیں ہو سکتی اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزاء نرم برق کے سخت جسم کے ساتھ مقاومت نہیں کر سکتے باوجود اُس کے وہ آواز جو نہایت سخت اجسام کے تصادم سے بھی نہیں ہو سکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے۔ حالانکہ شرط مقاومت فوت ہے۔

بہرا۔ اگر آواز کے لئے تموج ہوا کا شرط ہے تو چاہئے کہ افلاک کی حرکات سے آواز نہ ہوں حالانکہ حکماء اُس کے قائل ہیں۔ چنانچہ شرح مواقف کے حاشیہ میں چلپیؒ نے لکھا ہے کہ فیثاغورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اُس نے عالم علوی کی طرف عروج کیا اور صفائی نفس اور ذکا و قلب کی وجہ سے افلاک کی حرکات کے عجیب و غریب آواز سنی اور اُسی پر علم موسیقی کی بنا ہے۔ غرض حکمائے قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے افلاک سے آواز صادر ہوتے ہیں حالانکہ وہاں ہوا نہیں۔ اسی طرح پانی

کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی ہوا نہیں۔

بہرا۔ وہ وہ نقارہ کی آواز کی مثال دی گئی اس کی کیا کیفیت ہے۔

شنو۔ اُس کا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں۔

بہرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے اور عقل کلیات کو اگرچہ نہیں سامعہ نہیں

تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہ ہوگا اور اک عقلی کو کون مانع ہے۔

شنو۔ تمہاری عقل میں اُس کے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں وہ چیز کبھی

محسوس نہ ہو جس کے خصوصیات مشخصہ کو حذف کر کے کلی بنا لیتے اور وہ عقلی ہوتی جس میں عقل تصرف کرتی۔

حرف کی حقیقت

بہرا۔ خیر اس کو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حرف کیا چیز ہے۔

شنو۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف اُس کیفیت

مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہو کر اُس کو دوسرے صوت سے ممتاز کرتی ہے

جو مثل اُس کے حدت یا ثقل میں ہو یعنی دو صوت مائل فی الحدیث یا فی الثقل کو باہم ممتاز

کردینے والی کیفیت مسموعہ کو حرف کہتے ہیں۔ مقصود یہ کہ حدت اور ثقل آواز حرف نہیں

اس لئے کہ اُس پر یہ صادق نہیں آتا کہ احد المماثلین کو دوسرے سے ممتاز کر دے اس لئے

کہ وہاں سوائے حدت مشترکہ کے کوئی صفت ممیزہ نہیں۔ بخلاف حرف کے کہ سوائے

مماثلت مذکورہ کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اُن دونوں کو باہم ممتاز کر دیا اور غنہ اور

گرانی اور بلندی و پستی اور خوش آوازی و بد آوازی اور درازی و کوتاہی آواز حرف نہیں اس

لئے کہ یہ امور مسموع نہیں اس لئے کہ غنہ اور گرانی وغیرہ باوجود مسموع ایک ہونے کے

مختلف ہوتے ہیں اور کبھی اُس کا عکس ہوتا ہے۔

بہرا۔ شارح مواقف نے لکھا ہے کہ غنہ اور گرانی اور جہارہ و خفایہ یعنی بلندی و

پستی کے مسموع نہ ہونے میں کلام ہے۔ وجہ اُس کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز

اور مدرک ہیں اور ادراک اُن کا نہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے حواس سے اور معانی نہیں جن کا ادراک واہمہ سے ہو پھر اگر مسموع بھی نہ ہوں تو محسوس و مدرک نہ ہونا اُن کا لازم آئے گا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی مسموع ہیں اس صورت میں حرف کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

شنوا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں حرف کی تعریف میں ایک قید اور بڑھادیں گے کہ وہ کیفیت مسموعہ ہے سوائے غنہ وغیرہ کے اس لئے کہ ہمیں محسوس ہے کہ غنہ اور گرانی سے کوئی مضمون ادا نہیں ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

بہر۔ اس سے معلوم ہوا کہ بولی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑھی ہوئی ہے جو اُن کی سوچی ہوئی تعریف کو آپ نے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکماء نے سابق نے محسوسات کے حالات بیان کرنے میں غلطی کی ہے۔ جب محسوسات کا یہ حال ہو تو معقولات کا کیا حال ہوگا۔ محسوسات کے بیان میں اگر عقل نے غلطی کی تو حس کی مدد سے اُس کو نکال سکتے ہیں معقولات میں تو کوئی چیز مدد دینے والی نہیں۔ اب میں آپ سے یہ پوچھتا ہوں کہ شیخ کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ حرف مقولہ کیف سے ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز اُس سے مرکب ہوگی وہ بھی اُسی قسم کی ہوگی جس کا حاصل یہ ہوا کہ قول مقولہ کیف سے ہے برخلاف اُس کے فارابی کے پاس قول مقولہ کم سے ہے چنانچہ شارح مقاصد نے اُس کی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذوا جزا ہے جس کا اندازہ اُس کے اجزا سے ہو سکتا ہے اس لئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا اندازہ کیا جائے حرکات ہیں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ کیا جاتا ہے جیسے ایک گز سے چار گز کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اُس جز کا کل چار چند ہے۔ شارح مقاصد نے اُس کا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم میں لذاتہ ہوتی ہے اور قول میں لذاتہ نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اُس میں آگئی جیسے جسم کی مقدار بواسطہ کم متصل کے ذراع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بات دیکھنی چاہئے کہ معروض حروف کا کیفیت صوتیہ ہے جس میں اجزا

نہیں اس لئے کہ کیفیت غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہوں جیسا کہ ابھی مسلم ہو چکا ہے تو اُن میں بھی اجزا نہیں ہو سکتے اس صورت میں نہ عارض ذواجزا ہے نہ معروض پھر یہ کثرت کہاں سے آگئی جس کی وجہ سے کم کی خاصیت کیف میں آرہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عرض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جو ہر ہے اور وہ ذواجزائے کثیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدماء بسیط ہے ذواجزائے مقدار یہ نہیں اور حروف اجزائے مقدار یہ کلمات ہیں۔ اس اعتبار سے قول کا مقولہ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جس کا قائل فارابی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کم کیف کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اس وقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ حروف کو مقولہ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولہ کم سے یہاں بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ محسوسات میں یہ اختلاف کیسا اور ظاہر ہے کہ واقع میں دونوں صحیح نہیں ہو سکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دو گے مگر اُس وقت یہ تو ضرور کہا جائے گا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب یہ حال ہو تو معقولات میں کیا ہوگا اور جتنی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی اور بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب اُس میں وہی ہے کہ وہ مقولہ الفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو کھٹکے ہوتے ہیں ان کا نام حرف ہے اس کا ابطال عقلاً اب تک نہ ہوا اور اگر آپ بدیہی کہہ کر ٹال دیں تو میں ہرگز نہ مانوں گا بلکہ اس کو بداہتہ وہم کہوں گا۔

آواز سے متعلق ایک واقعہ

شنوا۔ جناب آپ نے اعلیٰ درجہ کی موشگافیاں کیں اور عقل سے اتنا کام لیا کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کریں اور عقل کے باغ کی آپ کو سیر کرائیں۔ پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپ کو اُس شگفتہ باغ میں داخل ہونے کا راستہ مل جائے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام میں صد ہا آدمی ہر قسم کے مذاق والے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز راگ سے نہایت واقف تال و سر سے بخوبی خبردار جس کی الاپ اس غضب کی کہ دلوں کو ہلا دے مر کی گنگری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز

نہایت دردناک سریلی باریک آواز سے ایک طرف بیٹھی گارہی ہے۔

بہرا۔ قطع کلام ہوتا ہے قصور معاف ہو آپ کی اس تقریر سے میں نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا مہملات ہیں یا چیتان یا میری ادراک میں کچھ فتور آگیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری سمجھ میں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اُس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اضافی چیز ہے بہ نسبت سبُل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اُس سے بھی باریک ہوتا ہے۔ پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے اُس کو محدود فرما دیجئے کہ وہ آواز کس چیز سے باریک اور کس چیز سے موٹی تھی تاکہ اُس مناسبت سے ان غیر معلوم اشیاء کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرما دیجئے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ حلق سے ایک ہوائے مکیف نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر حلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پھر آواز نہ ہونے کی کیا وجہ۔

شنو۔ آپ جو کھانستے ہو اور غائیں غائیں کرتے ہو وہی آواز ہے جو ہم کو سنائی دیتی ہے۔

بہرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اُس کا حال پوچھتا پھرتا تھا عجیب بات ہے۔

یار در خانہ و من گرد جہاں میگردم آب در کوزہ و من تشنہ دہاں میگردم
بیشک میرے حلق سے ایک چیز مساس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کھانسی جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ حلق چھل جائے گا اب مجھے یقین ہوا کہ میری آواز ایک انچھ موٹی ہے کیونکہ حلق کے سوراخ کو بھر دیتی ہے اور غالباً اُس گانے والی عورت کی آواز اس وجہ سے باریک ہوگی کہ اُس کا حلق بحسب جسامت تنگ ہوگا اور جس کا حلق میرے حلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اُس کی آواز زیادہ موٹی ہوگی۔ بہر حال آپ کی توجہ سے ایک بات تو سمجھ میں آگئی اب سب الفاظ کو اسی پر قیاس کر کے کچھ نہ کچھ خیال کر لوں گا۔

شنو۔ جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آئندہ جو کچھ آپ

سمجھیں گے وہ سب غلط ہوگا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواس اربعہ سے متعلق ہوگا جس سے آواز کا ادراک ممکن نہیں۔ اب آپ براہ مہربانی اس میں رائے نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالم مسموعات کیسا وسیع اور حیرت خیز ہے۔

غرض وہ عورت جو گارہی ہے علاوہ خوش آوازی کے فصیح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اُس کی آواز اور حسن فصاحت اور اشعار فصیحہ سے اہل جلسہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی رو رہا ہے کوئی تحسین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سردھن رہا ہے۔ کوئی وجد کی حالت میں بیتاب ہے۔ وہاں ایک بہرا بھی بیٹھے اُن لوگوں کی حالت دیکھ کر متعجب ہے اور دل میں کہہ رہا ہے کہ ان حقا کو کیا ہو گیا جو اتنے بڑے مجمع میں ایسی ناشائستہ حرکات کر رہے ہیں۔ نابینا کو اُس کے حسن سے کچھ کام نہیں صرف آواز پر مست ہے۔ شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعری جو غالب ہے وہ فصاحت و بلاغت اشعار پر عیش کر رہا ہے۔ قوال صرف آواز کی نشیب و فراز وغیرہ لوازم موسیقی پر لطف اٹھا رہا ہے نہ اُس کی نظر عورت پر ہے نہ اشعار پر نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض۔ حسن پرست کو اُس کے حسن و جمال میں وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقش دیوار بنا ہوا ہے۔ نفس خوش آوازی پر جان دینے والوں کی یہ حالت ہے کہ گویا اُن کے گلوں پر خنجر چل رہے ہیں۔ اُن میں متقی بھی آن پھنسا ہے جو بیقرار ہے کہ کسی طرح وہاں سے نکل جائے مگر موقع نہیں پاتا۔ بعض ایسے لوگ بھی اُس مجمع میں شریک ہیں کہ اُس کا گانا اُن کو ناگوار ہے مگر کچھ نہیں کر سکتے۔ غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہیں کسی کو صرف اُس عورت سے تعلق ہے کسی کو اُس کے حسن سے کسی کو صورت سے کسی کو راگ سے کسی کو الفاظ سے کسی کو معنی سے کسی کو نظم سے اور کسی کو کسی چیز سے تعلق نہیں بلکہ شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طاری ہے جس سے ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہیں اس لئے کہ کسی میں وہ تلذذ وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے اور کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے سے۔ بہر حال

ان کیفیات قلبیہ پر نظر ڈالی جائے تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہوں گی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت من جمیع الوجوہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہ ہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ باوجود یکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک ہی عورت گارہی ہے پھر اُس پر آثار یعنی کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی ہیں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتبارات کی وجہ سے ہر شخص کا دل اُس آواز کو ایک خاص طور پر مشاہدہ کر رہا ہے جس سے اس آواز کی صورتیں متعدد ہو رہی ہیں ہر چند یہ تکثر اعتباری ہے مگر چونکہ آثار ہر ایک پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو دیکھ رہا ہے دوسرے کو خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز کی اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مستقل ہیں کہ گویا باہم ان صورتوں میں بتا میں ہے اگر تکثر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ معتبر بھی اُس کو دور نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لے کر دوسری صورتوں کو دور کر دیا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جائے کہ اُس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس صوت میں موجود تھا تو کچھ نہ بتا سکے گا بہر حال اُس صوت کی کثرت کا انکار نہیں ہو سکتا۔

آواز کی کلی یا جزئی ہونے کی پیچیدگیاں

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا ان صورتوں کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی من حیث ہو کلی محسوس نہیں ہو سکتی اس لئے ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے مگر ان تمام صوتوں پر منبسط اور محیط ہونے کی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انقسام کا ہوتا ہے جو فی الواقع وہ دونوں سے بری ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان تعینات جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اُس کا ظہور صورت جزئیہ میں

ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اُس کا تعین علیحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف واقع ہے اس لئے کہ مصداق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اس کے کہ کوئی امیر غریب اس کے ساتھ ملے۔ اس لئے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اس کے تعین میں دخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تعینات منضم ہوں اور نفس صوت بلا تعین منضم الیہ۔ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ ماہیت غیر متعین ہو اور تعین ماہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا مقتضی یہ ہے کہ منضم اور منضم الیہ دونوں کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہو اور اگر منضم الیہ کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئے گا کہ تعین ماہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض ہے۔

اور اس موقع میں یہ بھی پوچھا جائے گا کہ انضمام کے وقت منضم موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہو تو اُس کا انضمام کیسا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منضم خود بھی متعین ہوگا کیونکہ وجود بغیر تعین کے ممکن نہیں۔ پھر اس کا تعین نفس ذات ہے یا ذات پر زائد۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنضم ضرور موجود اور متعین ہوگا۔ پھر اُس زائد متعین میں وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم آجائے گا اور یہ تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج میں ہوگا اس لئے باطل ہے اور اگر اس تعین منضم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اُس کا اسی صوت پر ہو اس لئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع وہی صوت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منضم میں صلاحیت اس امر کی نہیں کہ منضم ہو سکے۔ غرض یہ ثابت ہو گیا کہ صوت اپنے ذاتی تعین سے متعین ہے اُس کے تعین میں کسی تعین خاص کو دخل نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ صوت کے اطلاق کے درجہ میں نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اُس کا لحاظ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ میں اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عورت مجمع ہونے کے پہلے سے گارہی تھی تو اُس وقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور جوں جوں مجمع بڑھتا گیا نئی صورتیں اس آواز کی پیدا ہوتی گئیں پھر اگر مجمع کی برخاست ہو جائے اور وہ گاتی رہے جب بھی وہ آواز موجود رہے گی جس سے ظاہر ہے کہ اُن صورتوں کی وجہ سے نفس صوت میں کوئی تغیر نہ ہوا بلکہ اُن صورتوں کے

وقت بھی وہ اسی حالت صرافت ذاتی پر ہے جو قبل حدوث صورتہا جس سے ان صور حادثہ میں اُس کا متجلی ہونا مستلزم اس کے حدوث و تغیر کو نہیں بلکہ وہ جس تعین و وجود کے ساتھ قبل حدوث صورت متصف تھا بعد حدوث و فنا ی صور بھی متصف ہے۔

پھر وہ صورتیں جو بظاہر مغائر صوت معلوم ہوتی ہیں سو اُس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی صورت ایسی نہیں جو صوت مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورت میں باعتبار ایک تعین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اسی وجہ سے کسی کا حمل کسی پر نہیں ہو سکتا جس سے باہمی مباحث صورت ثابت ہوتی ہے۔ مگر یہ نہ خیال کیا جائے کہ اس باہمی مباحث سے نفس صوت ان سے علیحدہ ہو گیا بلکہ یوں سمجھنا چاہئے کہ وہ جتنی صورتیں ہیں اسی صورت کے شیونات اور تعینات ہیں جن کا منبع اور منشا وہی ایک صوت ہے جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صورت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اس کے محتاج ہیں۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتوں سے علیحدہ مشاہد نہیں ہو سکتی اور جو مشاہد ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہر چند اوصاف و اضافات اُن میں بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کر سکتیں جیسے برقی تعین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گونا نام اور تعین جدا ہو گیا بلکہ وہاں یہی سمجھا جائے گا کہ برف مظہر ہے اور پانی ظاہر۔

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت مطلق حروف و تعنی وغیرہ میں تنزل کر کے صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اس کے بحسب صرافت ذاتی اور مرتبہ اطلاق کسی کو محسوس نہیں۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اُس کے ساتھ نہیں کیونکہ کوئی صورت درجہ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر چند صوت اُن صور خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اُس نے حلول کیا ہے نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اس لئے کہ حلول و اتحاد تو وہاں ہوں جہاں دونوں میں مغائرت ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ

میں ہو یا جس کسی آدمی میں گھس جائے یہاں تو وہ تمام صورتیں اطوار و شیون صوت کی ہیں۔

حروف سے متعلق اشکالات

بہرا۔ اب یہ بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہیں یا مختلف اقسام کے اور وہ آنی ہیں یا زامانی۔

شنوا۔ مواقف میں لکھا ہے کہ جملہ حروف دو قسم پر ہیں مصوٰتہ اور صامتہ مصوٰتہ حروف تدوین ہیں جو ساکن ہوں اور اُن کے ماقبل کی حرکت اُن کے موافق ہو اور باقی جملہ حروف صوامت ہیں خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن پھر بعض حروف صرف زامانی ہیں جیسے مصوٰتہ اور فا اور قاف اور سین شین اور بعض حروف آنی جیسے تا طا دال وغیرہ جن کا دراز کرنا ممکن نہیں اور بعض آنی مشابہ زامانی ہیں مثل را حا خا کے جن کے افراد آنیہ چند بار متوارد ہوتے ہیں۔

بہرا۔ حرف کی حقیقت بتلائی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت کی حقیقت میں کہا گیا تھا کہ وہ قرع و قلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع و قلع آنی ہیں جس کی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع و وصول کا نام ہے اور قلع لا وصول کا نام جو دونوں آنی ہیں پھر حروف زامانی کیونکر ہو سکیں گے اور مصوٰتہ و صوامت کے ناموں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صموت حروف مدولین میں ہے اور باقی حروف میں صوت نہیں بلکہ سکوت ہے کیونکہ صوت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوائے حروف مد کے سب سب میں معتبر ہے۔ پھر جو کہا جاتا ہے کہ تیس چالیس حروف ہیں تو ان اعدام میں تماز کیسا اور اگر عدم اضافی لیا جائے تو بھی صوامت تین سے زائد نہیں ہو سکتے۔ خیر اس کو بھی جانے دیجئے۔ اب ایک اور بات میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ لوگوں نے پھر کیا یہ غلط مشہور کر رکھا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے بات کو سوں پہنچائی جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے کہ قرع و قلع سے جو ایک موہوم تہوج پیدا ہوتا ہے علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون اُس کی شکل خاص کو بگاڑنے کے لئے کافی ہیں اس لئے کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہوا جو باطن سے نکالی جاتی ہے ہر ہر

ستون کے پاس ٹکڑا کر ضرور پریشان ہوتی ہوگی اس وجہ سے کہ جسم لطیف جب کثیف پر ٹکڑا کھائے گا تو ضرور پریشان ہوگا پھر جب ہوا پریشان ہوگئی تو وہ تموج خاص جس پر مدار آواز کا رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہئے اور اُس کی پریشانی موجب پریشانی صوت ہے اور قطع نظر اس کے کہ تفرق تموج سے بات بگڑ جائے ہر ستون کے قریب بات کا محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں راز کی باتیں بھی کہی جاتی ہیں۔ حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوئی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور ستونوں کے پاس اس کا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حس باطل ہو جائے تو ملزوم یعنی اُس کا کیفیت ہوئی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہے کہ بات یعنی حروف مجتمعه کی حقیقت صرف کیفیت ہوئی ہے تو وجود بات کا باطل ہو گیا اور یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہو چکا ہے اور بذریعہ ٹیلیفون اُن کا کوسوں پہنچنا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے اس لئے کہ جب وہ منہ سے نکلیں تو بجز حرکت اپنی کے مقصود تک پہنچنا اُن کا محال ہے حالانکہ باتفاق متکلمین و حکماء انتقال عرض کا محال ہے۔ حکماء نے حرارت اور بو کی حرکت میں یہ جواب دیا ہے کہ مجاورت بو اور ہوا کی وجہ سے اجزائے متصلہ ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اُس کے بعد عقل فعال دوسرا شخص بو اور حرارت کا مثل اول کے وہاں فائض کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے اُنہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ ہوا کے ہر ایک جز میں بو اور حرارت کا ایک دوسرا شخص مماثل مستقل قائم ہے اور جہاں تک بو اور حرارت ہوا میں پھیلی ہوئی ہے لاتعد ولا تخصی امثال بو اور حرارت کے قائم ہیں اور ہر آن میں تجدداً امثال اُن کا ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں اور یہاں بھی انتقال عرض محسوس ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہوگا کہ ہوا کے محدود میں لاتعد ولا تخصی امثال ہر حرف کے قائم ہیں۔ مگر اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ جب کان کے عصب مفروش پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہ ہو کیونکہ مقام سمع میں ہوا کے صد ہا جز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پھر ایک کا احساس ہونا اور باقی کا احساس نہ ہونا ترجیح

بلامرغ ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہوتا ہوگا حالانکہ بشہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی حاسہ کی لازم آگئی اور اس تقدیر پر حروف میں تجدد امثال ثابت ہوتا ہے جیسے صوفیہ تمام اشیا میں اُس کے قائل ہیں اس لئے کہ وہ حرف جہاں پیدا ہوگا وہیں فنا ہوگا پھر دوسری آن میں اُس کا مثل جز مجاور ہوا میں موجود ہوگا اور وہ بھی وہیں فنا ہوگا علیٰ ہذا القیاس ہر آن میں ایک جز ہوا میں اُس کا فنا اور دوسری آن میں اُس جز کے مجاور جز میں اُس کے مثل کا وجود ہوتا جائے گا یہاں تک کہ وجودات امثال کا سلسلہ ختم ہو جائے۔ ابتداء تولد سے آخری فنا تک اُس کی عمر سمجھی جائے گی پھر عمر کسی آواز کی چھوٹی ہو جیسے چٹکی کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی مگر اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ ابتدا سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گوحساً تو اردو توالی امثال کی وجہ سے ایک سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ کی آواز پندھرا میل مسافت پانچ دقیقوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری مثل ریل کے ایسی فرض کی جائے کہ اُسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پھر آواز کے ساتھ چلیں تو ضرور ہے کہ وہ آواز پانچ دقیقوں تک کان میں ایک ہی رہے گی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں بلکہ ہر آن میں اُس کے امثال کا تجدد ہوتا رہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عمر بھر حساً ایک ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت تجددی ہے۔ حکماء کے نزدیک یہ بات اعراض خاصہ میں لازم آتی ہے اور اشاعرہ کے نزدیک کل اعراض میں تجدد امثال ہوتا ہے اور صوفیہ کے نزدیک کل عالم میں۔

کلام کا حال

پھر اگر غور کیا جائے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہو اور ہوا اُس کا محل ہو جس طرح اکثر حکماء قائل ہیں کہ نور جسم ہے اور ہوا اُس کا محل ہے کیونکہ جس طرح نور حرکت کرتا ہے وہ بھی حرکت کرتا ہے بلکہ وہ تو ہوا کو پھاڑ کر کان کے پردوں پر صدمہ دیتا ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ تموج ہوا کا صدمہ ہے سو وہ غلط محض ہے اس لئے کہ مثلاً حلق کے قرع و قلع سے جو تموج پیدا ہوتا ہے اُس کے تو وہاں تک

پہنچنے ہی میں کلام ہے۔ اگر کسی سخت جسم سے ہوا میں شدید تموج پیدا کیا جائے جب بھی اُس سے ایذا نہیں ہوتی بخلاف آواز قوی کے جس کی اذیت کو اہل حس جانتے ہیں غرض آواز کا حرکت کرنا بلکہ ہوا کو پھاڑ کر پردہ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ مسلمہ کہ ہر متحرک جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو بوجہ حرکت جسم کہہ دیا حالانکہ بحسب تقریر بالا اُس کا کوئی ثبوت نہیں پھر آواز کے جسم ہونے میں کیا تامل اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تموج صوتی کے بعد پردہ گوش پر ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے پھینچنے سے اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ کلام کا تکتون اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم نہیں اس لئے کہ پہلے تو وہ تموج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اُس کے پہنچنے ہی میں کلام ہے۔

اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہئے کہ سامع کو متکلم کہیں اس لئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اسی کے پاس ہوا اور جس میں صفت کلام کا حدوث و قیام ہو وہی متکلم ہوگا اور حقیقی متکلم مسبب کلام ہوگا نہ متکلم۔ غرض کلام نہ قرع و قلع کا نام ہے نہ تموج ہوا کا نہ اور کسی عرض کا بلکہ جائز ہے کہ ایک ایسے جوہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اُس کے شرائط موجود ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ اُس کو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اُس کا ہوا ہے اگرچہ مذاق معقولی میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چنداں مخالف بھی نہیں اس لئے کہ آخر امثال کے ایجاد میں بھی مبداء فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اُس کو تشخصات خاصہ عارض ہوتے ہیں تو اُس کا نام کلام ہے اور محل اُس کا ہوا ہے۔

خیر اس کو چھوڑیئے اب یہ بتائیے کہ بات کرنے کے وقت اتنے کام ہوتے ہیں صور جزئیہ کو خیال سے۔ اور معانی جزئیہ کو حافظہ سے اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا اور تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اُس مضمون کے اجزاء کے لئے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی یعنی با محاورہ اُن کو مرکب کرنا۔ ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اُس کے

مخرج پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا سوائے اس کے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم و نتائج کلام کی تخیل حالت مخاطبہ پر نظر اثنائے کلام میں وہ جو کچھ کہے اُس کو سننا اور ادراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سو ان تمام افعال کی طرف ہر وقت نفس متوجہ رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر چند زمانی نہیں مگر یہ بھی نہیں کہ ہر آن میں ان میں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجئے اُس میں اُن میں سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا کہ ہر آن میں مختلف افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے اور اگر اُن تمام افعال کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنے والا کون ہے۔ طبیعت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ حرکات و سکنات امور طبعیہ سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے ہیں اور سوائے نفس و طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر ہوتے ہوں۔ اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو اور وہ محال ہے بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اس لئے بات کرنا محال ہے۔

شنوا۔ لایصد عن الواحد الا الواحد متحققین کے نزدیک مخدوش ہے تو جائز ہے کہ تمام افعال نفس و طبیعت سے ہوں اگر کئی امور کی طرف آن واحد میں نفس توجہ کرے تو متحققین کے قول پر کچھ نقصان نہیں۔

بہرا۔ اگرچہ کہ آپ نے ہماری خاطر سے اہل معقول کے مسلمہ مقدمہ کو بگاڑا مگر جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم بھی عقل رکھتے ہیں کوئی طریقہ اُس کا سیکھ جاتے اور اُس پر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہمارے پاس تو یہ ثابت ہو گیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکوں کے ایک دوسرے کو دیکھ کر منہ چڑاتے ہو یا کوئی بیماری ہے مثل تشنج وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔

آواز جو ہر ہے

اگرچہ کہ حکماء نے آواز کو کیفیات ہوا سے قرار دیا ہے مگر اُس پر کوئی قوی

دلیل نہیں سوائے اس کے کہ اتفاقاً ہوا رہ گزر صوت میں واقع ہے حالانکہ پانی میں بھی آواز سنی جاتی ہے اُس وقت پانی کی کیفیت قرار دی جائے گی۔ غرض آواز کا مسموع ہونا یقینی ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار و قرائن سے وہاں استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اس لئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب قرائن اور دلائل انبیہ سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں نہ ہوں۔ ثبوت اس کا اس مثال سے ہو سکتا ہے کہ دو شخص مثلاً کہیں آپس میں جھگڑتے ہوں اور تمامی آثار و قرائن مثل سب و شتم وغیرہ موجود ہوں اس سے بظاہر یہی معلوم ہوگا کہ دلوں میں دونوں کے عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خرفروشانہ عداوت کی نمائش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود ہو جیسا کہ اوباشوں کے مجموعوں میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل انبیہ مفید قطع نہیں۔

اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج آسمانوں پر جبریل اور دوسرے ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہے حالانکہ وہاں ہوا یا پانی کا وجود ثابت نہیں پھر وہاں آواز کسی جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جب تک کسی جسم کو بدلائل نقلیہ وہاں ثابت نہ کریں آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ اُس وقت یہ کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذات ہے یعنی جو ہر ہے جب آواز وہاں جو ہر ہوئی تو زمین پر اُس کا غرض ہونا ممکن نہیں ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا اور جو ہر ہونے سے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ تدخل جو اہر لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تدخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ کا تدخل پانی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ رنگ اور پانی میں تدخل جو اہر نہیں بلکہ قیام العرض بالجوہر ہے جو جائز ہے تو جواب اُس کا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ پانی میں کوئی رنگ والی چیز ڈالی جائے مثلاً زعفران یا پڑیا کا رنگ تو ظاہر ہے کہ اُس کا رنگ تھوڑی دیر میں بہت دور تک پھیل جائے گا اور پانی کو رنگین

کردے گا۔ یہ رنگ نہ عرص اور نہ پانی کے ساتھ قائم ہے بلکہ اُس رنگ والی چیز کے اجزا ہیں جو نہایت باریک ہو کر پانی کے ساتھ ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ پانی کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ اُس رنگ والی چیز کے مستقل اجزا ہیں ورنہ استحالہ جو ہر کا عرض کے ساتھ یا انتقال مرض کا لازم آئے گا جو محال ہے ادنیٰ غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آلہ مساعدت کرے اور وہ تمام اجزا پانی سے علیحدہ کر لئے جائیں تو جتنی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکلیہ جمع ہو جائے گی اور پھر مثل سابق ایک جسم حاصل ہوگا جو نہایت باریک اجزا بن کر متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے وہ جو ہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم بنا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا اگر اس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے غرض یہ جسم رنگین پانی کے جسم میں برابر حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جو ہر ہوا اور ہوا میں حلول کی ہوا اور اُس کا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی ہے خصوصاً اُن لوگوں کے مذہب پر جو اُس کی جوہریت کے قائل ہیں۔

آواز سے متعلق اشکالات

پھر چونکہ آواز میں انتقال محسوس ہے تو اُس کا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اس لئے وہ متمیز بھی ہوگی اگرچہ تماس سطحیں والا تمیز بظاہر اس پر صادق نہ آئے گا مگر تخیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس فراغ موہوم بھی وہاں صادق آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہ ہوگا کیونکہ وہاں حیّز والا جسم متمیز کی وجہ سے ہٹ کر اُس کو احاطہ کر لیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے حیّز اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ پھر اُس آواز کے انواع مختلف ہیں جو اقسام کے سخت و نرم اجسام کے قرع و قلع سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہوں گے مثلاً بندوق اور نقارہ اور حیوانوں کی آوازیں انواع متخالفہ ہیں علیٰ ہذا القیاس حیوانوں کی آوازوں میں بھی باہم متخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک نوع کی اصناف ہیں جن کا اتحاد جنسی اور متخالف نوعی و صنفی و شخصی سامعہ

کے واسطے سے سمجھا جاتا ہے۔ پھر آدمی کی آواز میں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے۔ یہاں ایک نفس آواز ہے جس کا اطلاق تمام آوازوں پر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی وہ آواز جزئی جو سنی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک نہیں اس لئے کہ اُس پر آواز خارجیہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا اُس کا اُس کے وجود پر دلیل بین ہے البتہ اُس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے۔

اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں مثلاً ہمزہ کی آواز اور فرض کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اس طور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز پہنچی۔ اس آواز خاص کو موجود خارجی کہنے میں تو کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور حیّز اُس کا وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان میں فرض کرو کہ سیکڑوں آدمی اور ہزاروں چیونٹیاں وغیرہ جانور جن کی سماعت مسلم ہے موجود ہیں اور وہ سب اُس آواز خاص یعنی (آ) کو سن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اول تو نفس آواز بسیط ہے اس لئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اُس کی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے تو مقولہ کیف سے ہے جس کی تجزی بالذات نہیں ہو سکتی پھر ہمزہ جس کو آواز کا فرد کہتے یا کیفیت وہ بھی بسیط ہے غرض (آ) جو مسموع ہے ہر طرح سے بسیط ہے اتنے بڑے حیّز میں جس کے اجزا ظاہر لا تعد ولا تحصى ہیں ممتد ہونا اُس کا قرین قیاس نہیں اس لئے کہ ممتد چیز کو اجزائے یہ ضرور ہوتے ہیں اور (آ) کو کوئی جز و مقداری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ وہاں ایک (ا) نہیں بلکہ ہر ایک جز و مسافت میں ایک (ا) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جائے جس کا محل سماعت دو سو گز قطر کا ہو تو بشہادت وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک ہی (ا) سنے گا جس طرح قوی ہیکل شخص اور چھوٹا لڑکا ایک ہی سنتا ہے۔ اگر ایک ایسی نلی بنائی جائے جس کے سرے پر نہایت باریک سوراخ ہو اور وہ عصب مفروش سماعت گاہ پر رکھا

جائے جب بھی وہی ایک (۱) سنا جائے گا اور اگر سر اُس نلی کا بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (۱) سنا جائے گا اگر اس میں شک ہو تو تجربہ کر لیجئے۔ اس سے ظاہر ہے کہ چیونٹی بھی ایک ہی (۱) سنے گی اور شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر ہزار چند حصوں کا فرق کہئے تو سزاوار ہے۔ رہی چیونٹی کی سماعت سو وہ آیہ شریفہ وقالت نملة الایہ سے ثابت ہے۔

الحاصل (۲) اگرچہ بسیط ہے مگر اس کا انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ اُس تمام مکان میں بوحثت شخصی ایک ہے۔ پھر اُس (۱) کی صورت ایک طور پر نہیں جس کی سماعت بالکل کند ہے اُس کے پاس اُس کی صورت کچھ اور ہے اور تیز سماعت والے کے پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب و بعد میں بھی اختلاف ہوگا غرض اُس آواز (۱) کا اثر کہیں یہ ہوگا کہ سننے والے کو ایذا ہوگی۔ اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہوگا کہ پوچھنے کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں کیونکہ اختلاف لوازم و آثار اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اگر مبداء اُن آثار مختلفہ کا نفس آواز (۱) ہو بلحاظ اعتبارات تو چاہئے کہ آثار ایک قسم کے ہوں اس سے معلوم ہوا کہ مبداء نفس (۱) نہیں اور چونکہ آواز اور ہمزہ بسیط ہیں تو سوائے اس کے کہ کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف اُن صورتوں کی طرف منسوب ہوگا جو بحسب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں۔ غرض مسافت مذکور میں باعتبار سماعتوں کے ہزاروں صورتیں اُس (۱) کی ہوں گی اور ہر چند مسموع نفس (۱) ہے مگر ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اُس کے مختلف ہیں کہیں قوی کہیں ضعیف، کہیں قبیح کہیں حسین، کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان صورتوں میں کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذوات مختلفہ کی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہاں ذات سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور منشاء اُس کثرت کا صرف اعتبارات ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہاں ایک

ذات ہے جو متکثر ہے بتکثر اعتبارات۔ اور یہ بھی تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ تعین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ اگر فرض کریں کہ وہاں کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (ا) کو موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابرہ ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے وجود میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ اُن صورتوں کا وجود خارج میں باعتبار سماعتوں کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صوری بھی واقعی ہیں جن پر آثار واقعیہ مرتب ہو رہے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے۔ ورنہ وجود صورتوں کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئے گا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (ا) میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الا جزایا۔ الی الجزئیات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونے کی وجہ سے تقسیم الی الا جزا کو اور جزئی ہونے کی وجہ سے تقسیم الی الجزئیات کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجود یکہ چیزیں اُن صورتوں کی متعدد ہیں مگر وہ اُن صورتوں کے ساتھ مخالط نہیں جس سے تعدد یا تجزی لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں تکثر نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر اُن تمام صورتوں میں وہی (آ) ہے کیونکہ اُسی نے اُن تمام اعتبارات کو قبول کیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کسی صورت کا وجود ممکن نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجوہ نفس (آ) نہیں جس سے تاثیر الشئ فی نفسہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام صورتیں اُس کی محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) من جمیع الوجوہ عین صورت تفصیلیہ نہیں ہر چند اُن میں اتحاد ذاتی ہے مگر تغائر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ اُس پر آثار مرتب ہیں اسی وجہ سے حمل ایک کا دوسرے پر صحیح نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اُن صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس ہے۔
 اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (آ) کا اُن صورتوں کے ساتھ اتحاد حلولی نہیں جس
 سے امور متعددہ بحسب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذاتاً متعدد ہو جائے۔

جناب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کریں تو یہ تمام خرابیاں پیش آئیں
 گے۔ میری عقل میں تو یہ بات نہیں آسکتی کہ ایک چیز واحد شخصی متعین بالذات ہو اور متکثر
 بھی ہو اور اُس کی تمام صورت میں مغایرت باہمی ہو اور وہ واحد نہ اُن میں منقسم ہو نہ کلی
 طبعی نہ اُن میں حلول کرے نہ اُن کے ساتھ متحد ہو اس لئے میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ
 آواز بھی کوئی چیز ہے۔ میں آپ کی ایک نہ سنوں گا جب تک آپ آواز کا وجود دوسو گز کے
 حیّز میں ثابت نہ کر دیں کیونکہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بسیط کا حیّز اتنا بڑا ہو اور اگر آپ یہ کہیں
 کہ وہ منتقل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ آخر حیّز کو پہونچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اس لئے کہ
 اس کا مطلب یہ ہوا کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گو وہ
 مسافت تھوڑی ہی کیوں نہ ہو پھر وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ کل اُس مکان کو جس
 میں سُنا یا گیا دفعات کثیرہ میں طے کر لیتا ہے گویا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس سے
 مساحت کل حیّز کی مسافت کی ہو جاتی ہے۔

ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی سے چھوٹی مقدار لی جائے وہ بسیط
 نہ ہوگی حالانکہ ہمزہ کی بساطت مان لی گئی ہے اس وجہ سے کہ تکون اُس کا ایک آنی حرکت حلق
 سے ہوتی ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اُس کو اجزائے مقدار یہ ہیں یا وہ کیفیت اجزائے
 مقدار یہ کی ہے تو حرکت اُس کی جمیع جہات میں مسلم نہیں اس لئے کہ حرکت اُس کی ارادی نہیں
 ہو سکتی اس واسطے کہ وہ حیوان نہیں اور طبعی بھی نہیں اس واسطے کہ صرف ایک جانب اُس کی
 حرکت نہیں اور قسری بھی نہیں اس لئے کہ اُس کو حرکت طبعی نہیں اور سوائے اُس کے اگر قاصر
 قرع و قلع ہے تو صرف آگے کی جانب حرکت چاہئے جیسے پانی میں محسوس ہے حالانکہ حرکت
 اُس کی اس قسم کی کہی جاتی ہے جس سے وجود اُس آواز کا بصورت دائرہ بلکہ بصورت کرہ ہو۔

پھر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے اور اگر انفعال ہوا کا اُس کی استعداد کی وجہ سے آناً ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ جہاں استعداد کی وجہ سے انتقال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیفیت مقام تکون میں باقی رہتی ہے جیسے حرارت بروقت بود غیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں کہ محل تکون سے کیف معدوم ہو اور دوسرے اجزا میں موجود رہے۔

غیر محسوس چیز سمجھ میں نہیں آ سکتی

الغرض حقیقت آواز ہمزہ کی اب تک سمجھ میں نہ آئی کہ کانوں میں اُس کی حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ یا تشخ عصبہ کا یا تمد اُس کا یا کوئی اور بات ہے ایسے طور پر سمجھائے کہ میں سمجھ جاؤں اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے تکثر کے قائل ہو گئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونے کا اعتراف ضرور ہونا چاہئے۔ پھر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہو سکتا اور نہ موجود خارجی۔ اس لئے کہ وہ معقول ثانی ہوا اور انقسام اُس کا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا متکثر ہونا ہدایہ محال ہے۔ حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئے محال لازم آئیں گے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے اس لئے اُس کا وجود محال ہے۔

شنوا آپ کو حق تعالیٰ نے سماعت تو دی ہی نہیں جس سے اُس آواز کو اور ہماری بات کو سنتے۔ آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے جمے ہوئے ہیں کہ ہر بات میں انہیں کا قیاس اُن امور میں لگاتے ہو جو آپ کو غیر محسوس ہیں خدائے تعالیٰ کے فضل سے ہمزہ کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وجود اُس کا بدیہی ہے۔ اگر ہزار طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کرو گے ہمیں اُس کے وجود میں ذرا بھی شک نہ آئے گا تو اُس کی حقیقت ہم آپ کو نہ بتا سکیں۔ اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اُس کی بداہت کے قائل ہوتے اُس وقت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہیں۔ اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اس کے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھ کر روئے اور حق تعالیٰ سے التجا کیجئے

کہ یا اللہ سماعت عنایت فرمایا بغیر اُس کے اور کسی طریقہ سے سمجھا دے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ آپ تو زندہ ہو مردوں کو وہ سنا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ہے وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ اور سوائے اس کے اگر بڑے بڑے عقلاء اقسام کے موشگافیاں کر کے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکو گے۔

الحاصل کتنے ہی دلائل قائم کیجئے نہ مادر زاد نابینا کو ادراک بصر ہوگا نہ بہرے کو ادراک سماعت نہ آختم کو ادراک شمع روائح کا نہ عنی کو ادراک حقیقت جماع کا علی ہذا القیاس کل ادراک جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جب تک کسی حاسہ یا وجدان سے جزئی ادراکات نہ ہوں اُس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل روشنی - رنگ - مقدار - اشکال وغیرہ صدا کلیات سے محروم ہے۔ ہر چند لوگوں کے خبر دینے سے وہ کلیات اُس کے پاس مجہول مطلق نہ سہی مگر صرف اتنا جاننا کہ وہ کچھ ہیں علم نہیں ہو سکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اُس کے ماعد اسے ممتاز کر دے اور یہ علم سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہو سکتا مثلاً مفاہیم کلیہ کے سننے سے نابینا کو سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی کا وجود قطع نظر اس کے کہ وہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہونے کے لئے جزئیات کا احساس یا وجدان شرط ہے۔ پھر جب کوئی کلی عقل میں آجائے تو دوسری کلی اُس سے بن سکتی ہے جو اُس کی ضد ہو۔ مثلاً عدم ہر چند تصور کے قابل نہیں کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہے اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اس وجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے ہو گیا ہے کچھ نہ کچھ اُس کا بھی تصور ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بحذف بعض عوارض بعض کلیات ذہن میں بنا سکتے ہیں مثلاً ہیولی ایک جو ہر مجرد ہے قائم بالذات ہے نہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہراً سمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے اس کو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض مابعد الجسمیہ یعنی کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا پھر طول و عرض و عمق سے اُس کے بعد جو باقی رہ گیا

یعنی جو ہر مجرد کو علیحدہ تصور کر لیا یہاں وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہیولی کو نابینا کا ذہن جلد بنا لیا گا اس لئے کہ اُس کو عوارض مرئی سے قطع نظر کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں حس کو دخل نہیں اُن کا وجود بھی ذہن میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے جیسے ہیولی کہ کبھی محسوس نہیں ہو سکتا مگر نابینا اُس کا ادراک کر سکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اس موقع میں اگر یہ کہا جائے کہ نابینا مثل ہیولی کے سواد و بیاض کا بھی اگر تصور کر لے تو کون مانع ہے کیونکہ لاجرم فی التصور مسلم ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن سمجھ لینے میں کوئی ہرج نہیں اور فی الواقع حق تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیات کا تصور عقل پر شاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کروڑ سر کا آدمی پیدا ہو اور اُس کو ایک پاؤں ہو اور ایسے ہی دس بیس مہملات اور اُس کو عجوبہ بنانے والی چیزیں اُس میں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہرگز قبول نہ کرے گا حالانکہ اس کو عقل فی الجملہ قبول کر لیتی ہے کیونکہ ایک سر محسوس ہے اسی قسم کے کروڑ سہی آخر متصرفہ ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے۔ مگر نابینا کا تصور سواد و بیاض کا وجدان صحیح کے بالکل مخالف ہے۔ کیونکہ جو صورت بیان سے اُس کے ذہن میں آئے گی وہ مطابق واقع کے نہ ہوگی مثلاً جب اُس کو کہا جائے کہ بیاض ایک چیز ہے تو اُس کے ذہن میں وہی چیز آئے گی جو اس کے علم کے مناسب ہے مبصرات کی قسم میں کبھی نہ ہوگی پھر جو کہا جائے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ مثل تلوار کے خیال کرے گا جو دو جسموں کو علیحدہ کرنے والی ہو اور بصر کو خدا جانے کیا خیال کرے گا سر یا اور کچھ۔ پھر اُس شخص کو اگر حق تعالیٰ بصارت عطا فرماوے اور سپیدی اُس کے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصوری کے مطابق اُس کو ہرگز نہ پائے گا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجود یکہ بصارت کے ذریعہ سے عمر بھر ادراک کیا کرتے ہیں مگر اُس کا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اُس کا ادراک کسی حاسہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے حواس

سے محسوس نہ ہونا اُس کا ظاہر ہے چونکہ بصارت محسوس نہ ہوئی اس لئے اُس کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے اُس میں حکماء کے تین قول ہیں اگر اُس کا تصور مثل سواد و بیاض کے بدیہی ہوتا تو کسی کو استدلال کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ مذاہب ثلاثہ میں جب بڑے بڑے عقلمند حکماء کو جو عمر بھر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اُس میں اس قدر حیرانی ہو کہ اب تک کوئی بات حل نہ ہوئی اور وہی اختلاف باقی ہے تو بیچارہ نابینا کس طرح اُس کا ادراک کر سکتا۔

نفس ناطقہ کیا چیز ہے

الحاصل ممکن نہیں کہ نابینا کی عقل بصارت یا اُس کے متعلقات کو ادراک واقعی کر سکے تو معلوم ہوا کہ لاجر فی التصور کا مطلب یہ نہیں کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ نہ کچھ ہر چیز کا تصور ہو سکتا ہے جیسے اندھے کی ٹیڑی کھیر کا تصور مشہور ہے۔ اس سے وہ ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور ہماری عقلیں پابند محسوسات کی ہیں اور اس دعویٰ پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم نفس کو نہیں ہوتا حالانکہ متقاضی علم حضوری ہونے کا یہ تھا کہ اجل البدیہیات ہوتا کیونکہ وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکر یہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہے ورنہ غیبیۃ الشی عن نفسہ لازم ہوگی جو محال ہے۔ با این ہمہ جس قدر انکشاف و امتیاز سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہیں اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ قبل علم اعضاء نفس کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم میں کلام نہیں۔ پھر غور طلب یہ بات ہے کہ نفس کو انا کہتے ہوئے ہزاروں سال گزر گئے مگر اب تک اُس کو یہ بھی خبر نہیں کہ میں کیا ہوں۔ کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ میں جزء لا تجزی ہوں قلب کا نہ جسم ہوں نہ جسمانی۔

کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہوں نورانیہ علویہ خفیفہ زندہ متحرک تمام اعضاء میں

ایسا سرایت کیا ہوا ہوں جیسے پھول میں پانی۔

کوئی کہتا ہے میں قوت دماغ ہوں۔

کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہوں۔

کوئی کہتا ہے میں یہی ہیکل محسوس ہوں۔

کوئی کہتا ہے وہ اخلاط ہوں جس سے بدن متولد ہوتا ہے۔

کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہوں۔

کوئی کہتا ہے خون معتدل ہوں۔

کوئی کہتا ہے دم ہوں جو ہر وقت آتا جاتا ہے۔

کوئی کہتا ہے ناریت ہوں جو سرایت کئے ہوئے جسم میں ہے۔

کوئی کہتا ہے پانی ہوں۔ یہ تو مذاہب مشہورہ ہیں اس کے سوا اور بہت اقوال ہیں۔

پھر یہ اختلاف علیحدہ ہے کہ نفس مجرد ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر حادث ہے یا قدیم اور بعد فنائے بدن باقی رہتا ہے یا نہیں اور تمامی افراد میں متحد الحقیقہ ہے یا مختلفہ الحقائق اور وہ دوسرے بدن میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ کلیات و جزئیات کو ادراک کرتا ہے یا صرف کلیات کو اور نفوس متناہیہ ہیں یا غیر متناہیہ۔

الحاصل ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکما کے نفس باواز بلند کہہ رہے ہیں کہ اپنا حال ہمیں کچھ معلوم نہیں اگر برائے نام کچھ کہہ بھی دیا تو وہ تخمین اور اٹکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے۔ دلیل اس بات پر کہ خود حکماء کے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہیں۔ یہ ہیکہ جتنے اقوال حکماء کے ہیں وہ خود ان کے نفس کے ادراکات ہیں تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اس کے نفس کی خبر دی ہوئی ہے پھر ان کا اختلاف دلیل اس بات پر ہے کہ کسی کو اطلاع اور ادراک نہیں اس لئے کہ اگر ادراک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکمانگے نفوس کا حال ہوتا دوسروں کے نفس تو اتنی باتیں بھی نہیں بنا سکتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اس کا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار

محسوسات پر ہے۔

علم کیا چیز ہے

جس طرح نفس کو اپنی ذات کا علم نہیں اسی طرح اُس کو اپنی صفات کا بھی علم پورے طور سے نہیں چنانچہ علم کی حقیقت اب تک نہ کھلی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص جانتا ہے کہ میں کچھ جانتا ہوں یہاں تک کہ لڑکے بھی اُس کے قائل ہیں اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت وجدانی ایسی حاصل ہوتی ہے جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے اب تک معلوم نہ ہوئی۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ میں بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے۔ جمہور متکلمین کا قول ہے کہ عالم و معلوم میں ایک نسبت ہوتی ہے جس کی تعبیر تعلق سے کی جاتی ہے اس قدر تو ضرورۃً ثابت ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی اکثر اشاعرہ اس پر یہ زیادہ کرتے ہیں کہ علم صفت حقیقیہ تعلق والی ہے۔ اس صورت میں وہاں دو چیزیں ہوں گی۔ ایک صفت دوسرا تعلق۔ قاضی باقلانی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ تین چیزوں کے قائل ہوئے۔ ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے۔ تیسرا تعلق احد ہما کا یا دونوں کا۔ ماترید یہ رحمۃ اللہ کا مذہب ہے کہ وہ نور ایک ہے جو حق تعالیٰ کے طرف سے فائض ہوتا ہے۔ حکماء کا مذہب ہے کہ ذہن میں معلوم کی صورت آتی ہے جو مقولہ کیف سے ہے پھر اُن میں بعضوں کا یہ مذہب ہے کہ اشیاء اپنی ذات سے ذہن میں آتی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ معلومات کی شیخ آتی ہے اور بعضوں کا مذہب ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی ذہن کا اُس صورت حاصلہ کو قبول کرنا اور بعضوں کے نزدیک ایک حالت ادراکیہ انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں پھر بعضوں کا قول ہے کہ ماہیت علم اعلیٰ درجہ کی بدیہی ہے لیکن بسبب شدت وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب اور بعضوں کا قول ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کی نظری ہے اسی

وجہ سے تحدید حقیقی اُس کی نہایت دشوار ہے اور بعضوں نے کہا کہ صورت اجمالی علم کی بدیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کروڑوں آدمی کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے دل میں سوچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل میں ہے۔ ہزاروں حکماء کا قول ہے کہ ادراکات دماغ سے متعلق ہیں۔ یہ انھوں نے دیکھا کہ بہت سی ایسی چیزوں کا ہم تصور کرتے ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ ان چیزوں کا بھی ہم تصور کرتے ہیں کہ خارج میں اُن کا وجود محال ہے جیسے اجتماع القیضین وغیرہ اور نیز اُن چیزوں پر حکم واقعی بھی کرتے ہیں جیسے اجتماع القیضین محال وغیرہ پھر جب اُن چیزوں کا وجود خارج میں نہیں تو ضرور ہے کہ ذہن میں ہو یعنی کلیات نفس ناطقہ میں اور معانی جزئیہ قوت واہمہ میں اور صور مادیہ حس مشترک و خیال میں اور ذہن ان تینوں کے مجموع کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ حکماء کے نزدیک مسلم ہے کہ ذات و ذاتیات انحاء و جودات میں محفوظ رہتے ہیں اس لئے ضرور ہے کہ حقائق جو ہر یہ وجود ذہنی میں بھی جو ہر ہوں حالانکہ جمیع صور ذہنیہ حکماء کے نزدیک کیفیات ہیں۔ اس اعتراض کا منشاء یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شے خارج میں بعینہ موجود ہوتی ہے ویسے ہی ذہن میں بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونوں اس شے کے وجود کے لئے گویا ظرف ہیں جیسے مقناطیس اگر مٹھی میں بند کیا جائے تو بھی وہی مقناطیس ہے جو لوہے کو کھینچتا ہے اور اگر خارج میں رکھا جائے جب بھی وہی ہے البتہ فرق اتنا ہے کہ جذب حدید کے لئے خارج میں ہونا شرط ہے۔ ایسا ہی جو ہر کے موضوع میں نہ ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ خارج میں ہو۔ علیٰ ہذا القیاس کل ماہیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان میں نمودار حس و حرکت و نطق جہی ہوں گے کہ اُس کا وجود خارج میں ہو۔

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جب تک ذہن میں ہے نہ جو ہر نہ نامی نہ حساس، متحرک نہ ناطق اور جب ذاتیات وجود ذہنی میں مسلوب ہوں تو سلب الشئی عن

نفسہ لازم آئے گا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات میں اجمال و تفصیل کا فرق ہے اور مقناطیس کی مثال یہاں صادق نہیں آسکتی اس لئے کہ جذب حدید مقناطیس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ لازم ہے اور وجود لازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کچھ مضائقہ نہیں۔ ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ ہو تو سلب الشئ عن نفسہ لازم آجائے گا ہرگز جائز نہیں یعنی یہ کہنا جائز نہیں کہ انسان بشرط وجود خارجی جو ہر وغیرہ ہے اور وہی انسان ذہن میں نہ جو ہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنی انسان بھی نہیں کیونکہ ذہن میں انسان جب انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت اس کی قائل ہو گئی ہے کہ ذہن میں اصل شے نہیں آتی بلکہ اُس کی شج اور تصویر آ جاتی ہے جس سے ادراک اصل شے کا ہوتا ہے جیسے کسی شے کے عکس کو دیکھنے سے اصل شے کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ لوگ اس غرض سے حصول اشیاء با شباہا کے قائل ہو گئے ہوں گے کہ وجود ذہنی کے وقت اشیاء جو ہریت صادق نہیں آتی۔ مگر اُن پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہیں کہ اُس تصور میں دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گھر کے سقف کا صغر و کبر صاف ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالیہ میں ہوتا ہے جو جسم میں نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے۔ یہ قوت اُس بخار کو عارض ہوتی ہے جو دماغ میں ہوتا ہے اور نیز اشخاص معینہ اُسی کیفیت خیالیہ میں ایسے طور پر آتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے چیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں حالانکہ اُس صغر و کبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور پھر اُن اشیاء کا متحرک اور مشغول اُس بخار میں ہونا عقلاً بالکل باطل ہے اور اگر خاص روح دماغی میں ان چیزوں کا وجود ہو تو وہ بھی قرین قیاس نہیں اس لئے کہ قلیل المقدار و انجم چیز میں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں کی شج کا انطباع ظاہر البطلان ہے اور جو لوگ حصول اشیاء بانفسہا کے قائل ہو گئے ہیں اُنہوں نے جو ہر کی تعریف میں لفظ اذا وجد فی الخارج بڑھا دیا تاکہ جب تک ماہیت جو ہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ رہے اُس وقت بھی جو ہر اُس پر صادق

آئے اس لئے کہ اس وقت وہ خارج میں نہیں ہے کہ لافى موضوع ہوتی۔
 اور اُس اعتراض کی وجہ سے بعض انقلابات ماہیت کے قائل ہو گئے کہ ماہیت
 جو ہر ذہن میں کیفیت ہو جاتی ہے۔
 اور بعضوں نے کہا کہ علم کو کیفیت کہنا ہی بطریق تشبیہ و مسامحت ہے۔

حصول اشیاء بالفسھا و باشباہھا

اور محقق صدر الدین شیرازی نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا جس کو اسفار اربعہ میں
 لکھا ہے حاصل اُس کا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جب تک کوئی شے نفس کو حاصل نہ
 ہو نفس اُس کا ادراک نہیں کر سکتا لیکن حصول کا طریقہ صرف حلول و وصفیت میں منحصر نہیں
 بلکہ جائز ہے کہ دوسری طور پر حاصل ہو جیسے تمام اشیاء حق تعالیٰ کو بغیر حلول و وصفیت کے
 حاصل ہیں جس سے وہ ادراک فرماتا ہے۔ چونکہ نفس بھی مجرد ہے اور حق تعالیٰ نے اُس کو
 صاحب قدرت و علم و ارادہ و حیوۃ و سمع و بصر پیدا فرمایا گویا کہ حق تعالیٰ نے آدمی کے نفس کو
 ذات و صفات و افعال میں اپنی مثال اس عالم میں قائم کی تاکہ اُس کو دیکھ کر معرفت اپنی
 حاصل کریں۔ اہل ملکوت کو اقتدار ہے کہ صور عقلیہ کو ایسے طور پر پیدا کریں جو قائم
 بالذات ہوں چونکہ نفس بھی عالم قدرت و عالم ملکوت و معدن عظمت و سطوت سے ہے اس
 لئے اُس سے بھی متعلق ایک مملکت ہے کہ جو چاہتا ہے اُس میں پیدا کرتا ہے لیکن چونکہ
 اُس میں اور اُس کے خالق کے بیچ میں بہت سے وسایط ہیں اس لئے جو افعال و آثار اُس سے
 صادر ہوتے ہیں ضعیف الوجود ہوتے ہیں یعنی وہ بذاتہ نہ متحرک ہو سکتے ہیں نہ اُن پر آثار
 خارجیہ مرتب ہو سکتے ہیں بلکہ وہ صور عقلیہ و خیالیہ اظلال و اشباح و جودات خارجیہ ہوتے ہیں۔
 عموماً فاعل کا اثر اولاً بالذات صرف وجود شے میں ہوتا ہے نہ ماہیت میں کیونکہ ماہیت
 کمال نقصان و بطون کی وجہ سے جاعل سے مستغنی ہے۔ اسی طرح نفس سے اولاً بالذات
 اشیاء کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ضمناً ہوتی ہے جیسے وجود خارجی میں بھی وہ ضمناً

ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت دونوں وجود میں محفوظ رہتی ہے انتہی ملحوظ۔ الغرض اُس اعتراض کے دفع کرنے کے لئے کسی نے اصل شے یعنی ماہیت کے دو طرف یعنی خارج و ذہن قرار دے کر ہر طرف کے لوازم علیحدہ علیحدہ قرار دیئے اور ماہیت کو دونوں میں باختلاف طرق محفوظ رکھا۔ کسی نے کہا بعد انقلاب ذہن میں آتی ہے۔ کسی نے کہا علوم مقولہ کیف ہی سے نہیں۔ کسی نے ماہیت کو ذہن میں آنے ہی نہ دیا۔ کسی نے سرے سے ذہن ہی کا انکار کر دیا اور اہل حکمت جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ بوساطت عروق ناظرہ اُس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر کھینچتی ہے۔

غرض اب تک معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اُس کے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت آتی ہے یا اُس کی شج۔

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اُس میں کسی کو اختلاف نہیں ہوتا اگر کروڑ آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جائے تو سب بالاتفاق کہیں گے یہ سفید ہے اور یہ حکماء نے بھی مسلم کر لیا ہے کہ ادراک اُس کا نفس ہی کو ہوتا ہے تو اب یہاں یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز ملتفت الیہ بالذات نفس کی ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احساسی میں ادراک کرتا ہے اُس کو نفس نہیں جانتا اور اُس کے ذریعہ سے ملتفت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے تو کہ چراغ نہ بنی نچراغ چہ بنی۔ اب غور کیجئے کہ جس چیز میں اس قدر اختلاف ہو اور اختلاف کرنے والے اعلیٰ

درجہ کے عقلا ہوں تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھ میں آجائے بلکہ ایسے موقع میں اگر کوئی سمجھنے کا دعویٰ کرے تو وہ قابل تسلیم نہیں۔ مگر حیرت یہ ہے کہ علم کسی ملے میں یا آسمان پر نہیں کہ بسبب نارسائی کے اعلیٰ درجہ کے عقلا اُس میں خمیں لگا لگا کر باتیں بناتے ہیں اور ہر ایک کا نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار ہے۔ علم تو خود نفس کی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف میں کوئی چیز حائل نہیں جس سے ادراک میں دقت ہو۔ نفس ناطقہ تو دور دور کی باتیں بتاتا ہے اور اُس کی یہ حالت کہ

اپنی صفت اضافیہ ہے یا کیف یا انفعال اُس کو خبر نہیں۔

حواس کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہیں اُن میں تو اُس کو کوئی شبہ نہیں رہتا کم و کیف و انفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر ممتاز کر لیتا ہے۔ علم حضوری میں تو چاہئے تھا کہ اعلیٰ درجہ کا انکشاف ہوتا بخلاف اُس کے یہاں علم حصول ہی میں انکشاف بڑھا ہوا ہے۔ جب علم حضوری کی یہ حالت ہے تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالیٰ کے لئے تجویز کرنا کمال بے انصافی ہے۔ اگر کہا جائے کہ نفس ناطقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت تجرد نہ رہی اس لئے اُس کے علم میں ضعف آگیا تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی میں ہوگا اس لئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے۔ ذات نفس کے تجرد میں تعلق کی وجہ سے کوئی فرق نہ آیا جس سے اپنی ذات و صفات کا علم اُس کو حاصل نہ ہو۔

نفس نہ اپنی ذات کو جانتا ہے نہ صفات کو

الحاصل دعوے تو وہ لہجے چوڑے کہ نفس ناطقہ ہر چیز کا ادراک کر سکتا ہے اور اُس کی قوت ادراک کی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں اور اُس کی حالت یہ کہ نہ اُس کو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم یعنی جلتا کیا چیز ہے پھر ایسے مہمل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو موقوف رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ قابل قبول نہیں یا اُس میں تاویل کی ضرورت ہے بڑی بے انصافی اور بے شرمی کی بات ہے۔ شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ نفس کو اپنی صفات کا علم چاہئے کہ ہمیشہ ہو اس لئے کہ حضور مدرک مدرک کے لئے ہمیشہ ہے حالانکہ وہ باطل ہے اس لئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ اُن کی ماہیت پر اطلاع نہیں ہوتی جب تک نظر و تامل نہ کیا جائے۔ اگر کہا جائے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول ہے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اُس کا بھی علم ہمیشہ چاہئے۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ حکماء کا قول ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت قلم فرسائیاں ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کی گنجائش ہے اس لئے تفریح طلبہ کے

لئے آزادانہ ایک تقریر کی جاتی ہے۔

ایک آزادانہ تقریر

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے نفس کے ادراکات کو مشروط بحواس کیا ہے اور یہ حواس بمنزلہ آلات ادراک قرار دیئے گئے ہیں کہ اُن کے ذریعہ سے نفس ناطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی وجہ سے مادرزاد اندھا ایک بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے۔ اسی طرح مادرزاد بہرا وغیرہ ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں۔ نفس اپنی قوت مدرکہ ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں لے سکتا اس لئے کہ ذریعہ تعلق کا وہاں مفقود ہے۔ حکماء اس کے قائل ہیں کہ اگرچہ محسوس شے بصارت وغیرہ حواس کے روبرو ہو مگر اُس کے ادراک کے لئے اُس کی صورت حس مشترک وغیرہ میں جانے کی ضرورت ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ادراک اصل شے کا نہیں ہو سکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شے خارجی کا ہمیں ادراک ہوتا ہے۔ آخر ہر شخص صورت اور ذی صورت میں ضرور فرق کرتا ہے۔ ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لیں کہ تم کسی چیز کو دیکھ کر نفس مرئی کو ادراک کرتے ہو یا اُس کی شیج کو جس کا وجود حس مشترک یا جلید یہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔ میری دانست میں سوائے حکماء یا اُن کے اتباع کے کسی کا نفس یہ نہ کہے گا کہ میں مقام تاریک میں بیٹھا ہوا منتظر اس کا رہتا ہوں کہ حواس کے ذریعہ سے ایک خاص مقام تنگ و تاریک میں یعنی دماغ میں کہ جہاں نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشندان اگر کوئی صورت آجائے تو اُس کو ادراک کرتا ہوں اور یہ سمجھتا ہوں کہ خارجی چیز کا ادراک کر رہا ہوں۔ اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دے کر پوچھا جائے کہ کارروائی ہر روزہ صحیح صحیح بتلاؤں میری دانست میں اتنا ضرور کہیں گے کہ ہم اپنی دانست میں بغیر واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہیں مگر وہ خلاف عقل ہے۔

شرح مقاصد میں رازیؒ کے سوالات کے جوابات میں حکماء کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مدرک موجود خارجی ہونے میں کسی کو نزاع نہیں لیکن ادراک یہ ہے کہ اُس کی صورت اور مثال مدرک کے پاس جاوے خواہ اُس میں یا اُس کے آلہ میں اور یہ

بھی لکھا ہے کہ آلہ میں محسوسات کے حاصل ہونے کو ہم اُن کا ادراک نہیں قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آلہ میں اُن کے حاصل ہونے سے حصول عند المذکر ہوتا ہے۔ حاصل اس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مدرک شے خارجی ہے مگر نفس کا تعلق ادراک اُس کی شیخ سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں محسوسات موجودہ اور غائبہ کے ادراک میں کوئی فرق نہ ہوا اس لئے کہ دونوں صورتوں میں نفس اصل شے کو دیکھا نہیں۔ پھر جو اشتیاق اور بے قراری نفس کو بعض اشیاء کے دیکھنے اور سننے وغیرہ کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کیونکہ اُس کو اصل شے سے کبھی تعلق نصیب نہیں ہوتا۔ اُس کے روبرو جب ہوگی شیخ اور تصویر ہی ہوگی۔ پھر اس تقریر سے نفس کی حماقت بھی ثابت ہوتی ہے کہ آدمی یعنی نفس ناقطہ سمجھتا ہے کہ میں اصل شے کو دیکھتا ہوں اور فی الواقع اُس کو نہیں دیکھتا بلکہ اُس کی تصویر کو دیکھتا ہے۔ غرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس شے محسوس ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ تعلق نفس کا بواسطہ حواس کے نفس محسوس سے ہوتا ہے اور اس صورت میں جو چیز خارج میں محسوسات سے نہ ہو اُس کے ساتھ نفس کو تعلق نہیں ہو سکتا اس لئے کہ تعلق کے واسطے معلوم کا وجود شرط ہے جس کی وجہ سے حکماء کو وجود ذہنی نکالنے کی ضرورت ہوئی۔ چنانچہ انہوں نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے قضایا میں ہم حکم صحیح لگاتے ہیں جیسے شریک الباری متبّع وغیرہ میں۔ اگر ان قضایا کے موضوع و محمول کا وجود ذہن میں بھی نہ ہو تو حکم صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ معلوم کا وجود وہاں نہیں۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے اسی قدر ثابت ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی چیز موجود ہے لیکن اُس کا علم ہونا اس سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ جائز ہے کہ علم اُس تعلق کا نام ہو جو اُس موجود ذہنی کے ساتھ ہو۔ اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایا مذکورہ کے وجود ذہنی بے ناچاری مان لیا گیا حالانکہ ہنوز اُس کی ضرورت مسلم نہیں اس لئے کہ علم منجملہ اُن اعراض کے ہے جو نفس کو عارض ہیں مثل ارادہ وغیرہ کے اور وہ خارج میں موجود ہے اس لئے کہ حصول اُس کا نفس میں ایسے طور پر ہے کہ نفس اُس کے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے تمام صفات نفس میں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے اور صورت علم یہ بات صادق نہیں آتی کیونکہ

نفس میں اُس کا حصول ادراکی ہے۔ حصول اتصافی نہیں ورنہ لازم آئے گا کہ جواہر بہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے اعراض اور صفات نفس ہو جائیں۔

اور نیز وہ صورت ذہنی ہے خارجی نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ کلی من حیث ہو کلی موجود خارجی ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہے۔ حکماء نے جو متکلمین پر اعتراض کیا ہے کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں حکم صحیح نہ ہوگا۔ اُسی مادہ میں اُن پر بھی اعتراض وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں نہیں آ سکتی پھر جس کی صورت آرہی ہے اگر وہ خارج میں ہے تو خلاف مفروض ہے اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں معدوم کی دو چیزیں ہوں۔ ایک صورت دوسری وہ چیز جس کی وہ صورت ہے حالانکہ وہ باطل ہے جس کا کوئی قائل نہیں۔ شارح مقاصد نے اُس کا جواب دیا ہے کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی صورت اور اُس کا معدوم کی صورت ہونا بدین معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے کہ اگر خارج میں اُس کا اور اُس معدوم کا تحقق ہو تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی۔ اس مقام میں اگر وجدان سے کام لیا جائے تو معلوم ہو کہ صورت شریک الباری کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر پائی جائے تو ذات شریک الباری ہو گیا اُس کو ہاتھ پاؤں وغیرہ جوارج بھی ہوں گے یا منزہ ہوگی۔ اگر آپ یہ کہیں کہ ہم کچھ بھی تصور کر لیں گے یہ نہ مانا جائے گا اس لئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر ہو کہ خارج میں اُس کا اور نفس شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہ یہی ہو علیٰ هذا القیاس صورت امتناع کس قسم کی ہے آیا اُس میں یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک الباری موجود ہو جائے اُس سے وہ منتزع ہو سکے پھر اس میں غور کیا جائے کہ اگر بالفرض خارج میں اُن دونوں جزو کا یعنی مصداق قضیہ کا وقوع ہو جائے تو کیا جو یقین اس قضیہ میں ہو رہا ہے اُس میں بھی اُسی قسم کا یقین ہوگا۔ میری دانست میں اگر انصاف سے دیکھا جائے تو اس قضیہ میں صورت ذہنیہ جس قسم کی ہوا اگر موجود ہو اور مصداق اُس کا بھی موجود ہو تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جو شے امتناع وجود کا منشاء انتزاع

ہوا اگر موجود خارجی ہو جائے تو منشاء وجوب وجود کا ہوگی۔ امتناع کو وہاں کیا دخل کیونکہ موجود فی زمان الوجود واجب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت قرار دی گئی تھی اُس کا وجود ذہن میں نہیں۔ غرض چونکہ وہ صورت خارجی شے کی ہے نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہوئی اس لئے کہ اُس کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ اس سے ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدومات میں ثابت نہیں جس کی وجہ سے وہ نکالی جاتی ہے بلکہ جائز ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا وجود ذہن میں ایسا ہو جیسے حواس میں بعض اشیاء کا وجود معلوم ہوتا ہے اور فی الواقع اُن کا وجود نہیں جیسے برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ نہیں۔ اسی طرح کانچ کو باریک پینے سے نہایت سفیدی اُس میں محسوس ہوتی ہے حالانکہ قہل پینے کے وہ نہیں ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس کانچ میں جب شق آجاتا ہے تو اُس میں سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہاں رنگ دینے والی کوئی چیز حادث نہ ہوئی۔

الحاصل ان اشیاء میں جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہیں جو محسوس ہے بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھتا ہے۔ چنانچہ شرح مواقف میں اس کی تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بواسطہ بصارت کے بعض چیزوں کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اُس چیز کا وجود نہیں ہوتا تو جائز ہے کہ اُن قضایا کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنی بظاہر نفس ناطقہ کا تعلق شریک الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اُس کا وجود نہیں بلکہ یہ وجود صرف اختراعی ہے جس کو وجود کہنا مجازاً ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس جن اشیاء کے ساتھ تعلق نفس کا بغیر واسطہ حواس کے ہوتا ہے سب میں یہی بات ہے کہ وجود ذہنی اُن کا اختراعی ہے مثل انیاب اغوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حواس کے تعلق کی عادت پڑی ہوئی ہے اس لئے اس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکورہ میں غلطی معلوم نہیں ہوتی۔ اس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات مترع سمجھی جاتی ہیں فی الحقیقت اُن کا وجود ذہن میں بھی نہیں بلکہ دراصل وہاں نفس کا تعلق موجود خارجی سے ہے۔ اسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار

سفیدی کو دیکھا ہو تو اُس کو ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے یعنی ہر وقت اُس ایک بار دیکھی ہوئی سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہو سکتا ہے اور جو ایک بھی نہ دیکھے تو کبھی اُس کا تصور نہ ہوگا بار بار نفس اُسی ایک بار دیکھی ہوئی چیز سے متعلق ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایک بار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی سفیدی کبھی اُس کے ذہن میں نہ آوے گی۔ جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت بہ نوبت سب سے متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کلی سمجھی جاتی ہے اور یہ عقل کی غلطی ہے جیسے سفیدی وغیرہ میں سرعت کی وجہ سے جس کی غلطی ہوا کرتی ہے۔ یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولۃً الکئہ ہے جیسے حکماء حلول کی بحث میں علاقہ ناعتیت کو لکھتے ہیں اور جیسے شارح مقاصد نے لکھا ہے کہ حصول ادراک کی جو صورتہ حاضر عند المدرک کا حصول نفس میں ہوتا ہے مثل حصول اتصافی کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور حصول ادراک کی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اس پر قادر نہیں کہ اُس کی تعبیر کسی خصوصیت کے ساتھ کر سکیں بغیر اس کے کہ اُس کو ادراک یا علم یا شعور وغیرہ کہیں۔ یہ تقریر انہوں نے امام رازیؒ کے اُس اشکال کے جواب میں کی ہے کہ اگر علم حصول صورت یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئے گا۔ غرض حکماء کے مشرب پر بھی حصول ادراک کی تعبیر اس طور پر کہ حصول اتصافی سے فرق ہو جائے نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح تعلق علمی بھی مجہول الکئہ ہے۔ اسی وجہ سے نفس کو مبصرات کے ساتھ تعلق اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصر کا وجود بصارت کے روبرو ہو بلکہ ایک بار دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کے لئے کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور پر ہو ورنہ وہ جہل ہوگا جیسے کہ نابینا کے نفس کا تعلق کھیر کے تصور کے وقت بگلہ کی جسامت کے ساتھ مشہور ہے۔ اس صورت میں سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکماء کے نفوس کا حال تھا دوسروں کے نفس کو تو اتنی

باتیں بھی نہیں بتا سکتے اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اُس کا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ تڑکتا زیاں اور دوڑ دھوپ کہاں ہے جو کبھی آسمانوں تک رسائی کر کے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے اندر گھس کر مرکز کی سناتے کبھی اُس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں۔ کبھی ازل وابد پر مطلع ہونے کے دعوے کبھی خدا و رسول کے مقابلہ کے گھمنڈ کہ جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اترے اُس کو رد کر سکتے ہیں۔ کبھی وہ ناز و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا اور رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تاویل میں کر کے درست کرنا ہمارا کام۔ یہاں آپ کی قلعی کھل گئی کہ مدار آپ کا انہیں پانچ جاسوسوں یعنی حواس پر تھا جن کا گذر صرف ماڈیات میں ہے۔ اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو آپ کا امتحان یہ ہے کہ اپنے ہی پورے حالات ہمیں یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور اٹکل کی باتوں کو آپ یقین کہو گے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے کیونکہ مجانست کی وجہ سے آپ کا بھید ہم سے چھپ نہیں سکتا۔ پھر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکر مانیں اس لئے کہ آپ کے اعلیٰ درجہ والوں نے اُن کو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ وہی کہتے جو آپ کہو گے۔ پھر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اتر و گے تو آپ کی کسی خبر پر بھروسہ نہ ہوگا کیونکہ اپنے گھر کی خبریں جہاں کوئی مانع نہیں تخمین سے کہنا اور جہاں صد ہا موانع ہوں وہاں کی خبریں یقینی بتلانا ابلہ فریبی ہے۔

آدمی میں عجائبات کا وجود

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا حس پر ہے اس بنا پر وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ حالات اس وقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک خلقت ہے کہ اُن کا قد طویل ہے اور ایسے عضو پر نکلے رہتے ہیں جس کا طول تخمیناً سا تو اُس حصہ قد کا ہے اور عرض تخمیناً ایک سو اُس حصہ اور اُن پر ہمیشہ اقل ۳۹۲ من کا وزن رہا کرتا ہے حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من

بوجھ اٹھاسکیں اُن میں ایک چمڑے کا تھیلا لگا ہوا ہے جس کے دوسوراخ ہیں ایک میں پتے غلہ وغیرہ نباتات و جمادات اور پانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے۔ اُس تھیلے کے اندر ہمیشہ آگ سلگی رہتی ہے جس کا کبھی کبھی دھواں بھی نکلتا ہے مگر اُن کو اُس کی گرمی محسوس نہیں ہوتی۔ وہاں وہ سب پکتا ہے پھر اُن کے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں۔ کسی کارنگ سرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سبز۔ ان گاڑی چیزوں سے صد ہا چیزیں بنتی ہیں کوئی سخت مثل پتھر کے کوئی نرم مثل ردی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی سرد کوئی گرم کوئی چیز اُن کو بے ہوش کر کے زمین پر گرادیتی ہے کوئی چیز حرکت کر کے دیوانہ بنا دیتی ہے کوئی ہنساتی ہے کوئی رلاتی ہے۔ اُس سے سامعہ باصرہ ذائقہ شامہ لامسہ جاذبہ ہاضمہ دافعہ ماسکہ غاذیہ مصورہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اُن گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اُس کو چرمی پچکاری کے ذریعہ سے جس کے عجیب حالات ہیں اور انہیں کے جسم میں لگی ہوئی ہے دوسرے خریطہ میں پہنچاتے ہیں وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بدل کر باہر نکلتی ہے۔ وہ لوگ اُس کو بہت پیار کرتے ہیں اور اپنی جان سے زیادہ اُس کے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور یہ کوئی نہیں سمجھتا کہ وہی نبات و جماد شکل بدلی ہوئی ہیں۔ اُن کے اعضا میں ایک عضو ایسا ہے کہ اُسے چار نہریں نکلتی ہیں ایک کا پانی نہایت شیریں ایک کا نہایت تلخ ایک کا پھیکا ایک کا کھارا اُن کو اپنے اعضاء پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک اور ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود بحسب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو مطلقاً حرکت نہیں اسی طرح صد ہا وہ موجودہ حالتیں جس کی عادت ہونے کی وجہ سے عقل کو اُن کے عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہنچی اگر اُس وقت بیان کئے جاتے تو عقل ہرگز قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے اُن کے محال بنانے میں کوشش کی جاتی۔

مزاج

اسی طرح مثلاً وہ آثار جن کے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت۔ برودت۔ رطوبت۔ یبوست حیوانات میں نہ ہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً حرارت یا وہ بھی نہ ہوتی جیسے افلاک کہ حکماء کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہیں نہ بار نہ رطب نہ یابس۔ نہ خفیف نہ ثقیل اور اُس وقت کہا جاتا کہ عناصر اربعہ یعنی

آگ پانی وغیرہ ایک جائے جمع ہو سکتے ہیں تو کسی کی عقل باور نہ کرتی اور یہی دلیل اُس وقت پیش نظر ہوتی کہ اجتماع ضدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اُس وقت اُس کے قائل ہونے پر مجبور کرنے والی نہ ہوتی بخلاف اس حالت موجودہ کے کہ ظہور آثار متضادہ مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا ہے۔ حالانکہ وہی اجتماع اضداد اب بھی موجود ہے مگر ضرورہٗ عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ سب جمع ہوں اور اُن میں کسر و انکسار ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان۔ ہر چند عقول نے اس میں اس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت برودت اپنے ضد میں فعل کرتی ہے اور اُسی سے منفعل ہوتی ہے۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یعنی مزاج بننے کے باب میں حکماء کے یہ تین قول ہیں مگر عقول نے اُس غیر محسوس مزاج کا انکار نہ کیا اور اُس میں یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مانیں تو ایک بڑی مصیبت کا سامنا ہے کہ اُن آثار متضادہ کو بغیر کسی مبداء اور منشا کے ماننا پڑے گا۔

عقل غیر محسوس پر ایمان لانے میں مجبور بھی ہوا کرتی ہے

غرض یہ آثار متضادہ اگر محسوس نہ ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اُس کو اس ایمان پر مجبور کر دیا جیسے اہل ایمان کی عقلوں کو خدائے تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس موقع پر یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی وجہ سے غیر محسوس وغیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا اور رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اُس کو مان لینے میں کیا تامل ہے حالانکہ حس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہتی ہے جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئے گا بخلاف خدا اور رسول کے قول کے کہ اُس میں غلطی کا احتمال بھی نہیں۔ جب عقل دونوں صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لانے میں مجبور ہے تو ضعیف سبب سے مجبور ہو جانا اور قوی سے مجبور نہ ہونا قرین قیاس نہیں بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اُس قوی سبب کی وقعت اُس قدر نہیں جس سے مجبور ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ اصل ایمان ہی میں کچھ فتور ہے ورنہ ممکن نہیں کہ خدا اور رسول پر ایمان لائے پھر اُن کی دی ہوئی خبروں کا اعتبار نہ کرے۔

غرض اس قسم کے ہزاروں اس وقت کے محسوسات اگر بیان کئے جاتے تو عقل کو

مانے میں بہت تامل ہونا۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سننے سے عادت ہوگئی اس لئے اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہیں۔

عقل کو متوجہ کرانے کے اسباب

الحاصل حس کو عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آدمی لڑکپن میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اُس کے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو مصروف کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس وقت کا پہلا اور قوی محرک حس ہے۔ اگرچہ کہ عقل کو متوجہ کرانے والے بہت امور ہیں کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے خواہ وہ توجہ حسی ہو یا خیالی عقل ضرور کام لیتا ہے اس لئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب محصور نہیں ہو سکتے مگر یہاں چند اسباب کثیر الوقوع بطور مشتم نمونہ از خروارے لکھنا مناسب معلوم ہوا۔

انکسفراس حکیم کا حال

مجمملہ ان کے ایک حس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تارخ فلاسفہ یونان میں انکسفراس فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں پتھر گرا اُس روز سے انکسفراس اس بات کا قائل ہو گیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اُس کے باقی رہنے کی یہ وجہ

☆ اسی کتاب میں لکھا ہے کہ انکسفراس فیلسوف یونان میں تھا جملہ خواہشیں اور مال و زمین و کسب وغیرہ چھوڑ کر تحصیل فلسفہ میں ہمتن مشغول ہوا اور مدتوں سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا۔ کسی نے اُس سے پوچھا کہ تمہیں وطن سے محبت نہیں۔ کہا میں اُس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور اشارہ آسمان کی طرف کیا۔ پہلے جس نے فلسفہ کو یونان میں ظاہر کیا یہی حکیم تھا۔ کسی نے اُس سے پوچھا اسعد الناس کون ہے کہا وہ نہیں جو تم گمان کرتے ہو بلکہ اعلیٰ درجہ کا نیک بخت اُن لوگوں میں ہوا کرتا ہے جن کو تم فقراء سمجھتے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آیا اور دیکھا کہ زمینیں تلف ہو گئیں۔ کہا اگر تم تلف نہ ہوتیں تو میں تلف ہو جاتا۔ ایک بار کا اتفاق ہے کہ برقلیس کے مکتب میں ایک بکری لائی گئی جس کے وسط پیشانی میں ایک ہی سینگ تھا۔ ایک نجم نے جس کا نام ملیون تھا کہا کہ کاراشینا (نام شہر) میں جو دو فرقہ ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ ملکر ایک جماعت ہو جائے گی۔ انکسفراس نے کہا کہ یہ امر خلقی ہے کسی بات پر دلالت نہیں کرتا بلکہ سب اُس کا یہ ہے کہ اس کا دماغ کھوپڑی میں بھرا ہوا نہیں اور اس کے سر کی پوری تشریح بیان کیا لوگوں نے اُس کو ذبح کر کے دیکھا تو اُس کے قول کے مطابق پایا۔ مگر نجم کی بات بھی صحیح ہوئی کہ ٹھوڑی مدت میں دونوں فرقہ ایک ہو گئے۔ چونکہ یہ حکیم جاہلیت کے بتوں پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا اس لئے آخر میں لوگ اُس سے ناراض ہو گئے۔ اُس کا قول تھا کہ آفتاب ایک لوہے کا ٹکڑا ہے قابل پرستش نہیں۔

بتائی کہ وہ بہت سرعت سے حرکت کیا کرتا ہے۔ اگر ایک ساعت اُس کی حرکت میں خلل آجائے تو آسمان وزمین کا کل انتظام درہم و برہم ہو جائے گا۔

فیثا غورس اور سقراط داؤد علیہ السلام کے شاگرد تھے

جس طرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں حس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اس بات میں صحبت کا بھی قوی اثر ہے۔ اسی وجہ سے بعض حکماء کو آلہیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ ہوئی کیونکہ وہ انبیاء کے یا اُن کے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ دفیۃ الاسلاف و تحیۃ الاخلاف میں لکھا ہے کہ فیثا غورث اور سقراط داؤد اور لقمان علیہما السلام کے شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون اور اُس کا شاگرد ارسطو اور اُس کا شاگرد اسکندر افریدیوسی اور ساسطیون وغیرہ تھے۔ اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیاء کے علوم نقلیہ ضرور ان لوگوں میں آئے تھے پھر چونکہ حکماء نے اپنی عقلوں کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے دیکھا بمقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اُن میں بھی رائے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار و لوازم کو مطابق واقع کے ہوں یا نہ ہوں عصائے کور کا کام دیتے ہیں اس لئے کبھی اُن کو راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے۔ بخلاف عالم غیر محسوس کے اول تو وہ سفر دور دراز کا اور راستہ وہاں کا نا آشنا اُس پر مضامین نقلیہ کی ہر طرف سے بارش۔ پھر نہ کہیں قدم جمانے کی جگہ نہ سرچھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصائے کور ہر قدم پر لغزش کا ظن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کامل کے کوئی طے کر سکتا ہے ہرگز نہیں اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحۃً اُس عالم کا انکار کر بیٹھا اور بعضوں نے گواہی دینا شروع کیا مگر کچھ ایسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہو گیا۔ اگر شک ہو تو آلہیات و معاد کے مسائل میں حکماء کے اقوال کو منقول کے ساتھ ملا کر دیکھ لیجئے۔ بوعلی سینا وغیرہ حکماء کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اُس میں اور انکار میں کیا فرق ہے۔

بوعلی سینا کی تقریر معراج کے باب میں

دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کی نسبت حکماء نے بہت تاویلیں کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بوعلی سینا نے کی ہے کہ جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امر پہنچی اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور سب ارواح کو اُس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور یہ سفر معنوی تھا اس لئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وارد ہے کہ وہ گدھے سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اُس کا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی سے برتر اور عقل اول سے کمتر ہے۔ چہر اُس کا آدمی کا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ہاتھ پاؤں اُس کے دراز ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فائدہ اُس کا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اُس کا سوار ہونے کے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے مدد دینے سے یہ مراد ہے کہ حضرت عالم جسمانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اُس نے قبول نہ کیا یہاں تک کہ جہل اور عوائق جسمانی سے مجرد ہو کر بتائید قوت روح عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پہاڑوں سے جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آ رہا ہے اور اُس نے آواز دی کہ ٹھیرو جبریل نے کہا کہ بات نہ کیجئے اور چلے چلے مقصود یہ کہ قوت وہم میرے پیچھے چلی آرہی تھی جب میں مطالعہ اعضا و جوارح سے فارغ ہوا اور تامل حواس نہوز نہ کیا تھا کہ قوت وہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ اُس کی یہ کہ واہمہ متصرف ہے اور اُس کو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا چاہتا ہے اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہئے کہ اُس کے قول پر عمل کرے ورنہ حیوانات کے برابر ہو جائے گا اسی واسطے کہا گیا کہ اُس کے طرف توجہ نہ کیجئے۔ اور وہ جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے اور موزن نے اذان کہی اور میں آگے بڑھا جماعت انبیاء و اولیاء کو دیکھا کہ داہنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ مطالعہ تامل قوی حیوانی و طبعی سے فارغ ہونے کے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موزن سے مراد قوت ذکرہ ہے اور امامت سے تفکر

اور ملائکہ سے دماغی قوتیں جس پر تمیز حفظ ذکر فکر وغیرہ موقوف اور اُن کا سلام کرنا احاطہ ہے تمام عقلی قوتوں پر اور وہ جو فرمایا کہ آسمان دنیا پر پہنچے اُس کا دروازہ کھلا وہاں اسمعیل کرسی پر بیٹھے تھے اُن کے روبرو ایک جماعت تھی جن پر سلام کیا۔ مراد فلک سے قمر اور اسمعیل سے جرم قمر اور اُس جماعت سے وہ چیزیں جن پر قمر دلیل ہے۔ اسی طرح فلک دوم وغیرہ وغیرہ افلاک بتفصیل لکھا جس کا ذکر چنداں مفید نہیں خلاصہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آئے نہ براق نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان سے کہیں تشریف لے گئے بیٹھے ہی بیٹھے سب طے ہو گیا چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ ہنوز بستر گرم تھا کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ بستر سرد تو جب ہوتا کہ جسم کے ساتھ تشریف لے جاتے یہ تو ایک روحانی سفر تھا نعوذ باللہ من ہذا الاعتقاد۔

اور فکر جدت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً جدت پسند واقع ہوئی ہے اس لئے جدر اُس کی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی ایسی بات نکالی جائے جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت میں یہ صلاحیت نہیں کہ دائرہ تقلید سے خارج ہو سکے ہر شخص اُس پر قادر نہیں ہو سکتا اور جب اعلیٰ درجہ کی عقلیں ہر طرف ہنگام پکڑتی ہیں تو کوئی نہ کوئی بات اُن کے پیش نظر ہو جاتی ہے اور بظاہر آثار و لوازم بھی اُسکی مساعدت کرتے ہیں گو وہ کبھی مطابق واقع کے ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

عبدالکریم شہرستانی نے ملل و نحل میں لکھا ہے کہ ہر قل نے (جو شاگرد افلاطون کا ہے) لکھا ہے کہ کل قدماء افلاطون تک حدوث عالم کے قائل تھے ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور اس پر دلائل قائم کیا جن کو اپنی دانست میں برہان و حجت سمجھتا تھا پھر اُس کے شاگرد مثل اسکندر افرودیوسی اور ثامسطیوس اور فروریوس نے اُسی کا طریقہ اختیار کیا۔ ہر قل نے خاص اس مسئلہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ارسطاطالیس کے دلائل کو بلفظ شبہات تعبیر کر کے رد کیا۔ پھر فروریوس نے اثبات قدم میں ایک رسالہ لکھا اور اُس میں یہ بیان کیا کہ افلاطون بھی قدم ہی کا قائل تھا اور جو اقوال اُس کے حدوث پر دال ہیں وہ ماول ہیں یعنی حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم حادث زمانی نہیں بلکہ قدیم ہے۔

تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ ائکسفو راس کا قول ہے کہ ہر موجود کا اصل عدم متنا

ہی ہے۔ عقل نے موجودات کو عدم سے نہیں نکالا بلکہ متفرق اجزا کو اُن کے مناسب شکل اُن کو دی اور جتنے اجسام ہیں غیر متناہی قسمت قبول کرتے ہیں۔ اگر کوئی ماہر ملے اور آلہ تقسیم کرنے کا موجود ہو تو مجھ کے پاؤں کو تقسیم کر کے اتنے اجزا نکال دے کہ لاکھوں آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں۔ اُس کا یہ بھی قول ہے کہ گھانس وغیرہ نباتات میں گوشت خون ہڈی رگیں وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے جب حیوان اُس کو کھاتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اُس سے جذب کر لیتا ہے البتہ گھانس میں گھانس کے اجزا زائد ہیں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں اسی وجہ سے اُس کو گھانس کہتے ہیں اور تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی اُس کا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا ٹکڑا گرم ہے اور چاند جسم تاریک ہے ممکن ہے کہ لوگ اس میں بستے ہوں اور اُس میں پہاڑ اور وادیں ہیں اور دم دار ستارے ہیں مثل متحیرہ ستاروں کے کبھی غیر معین زمانوں میں مل بھی جاتے ہیں۔ اُس کا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے اُن کو ہوا حرکت دیتی ہے۔

اشیاء کے اصل میں اختلاف

اُسی تاریخ میں لکھا ہے کہ لوقس کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرات سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دی موفر

☆ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ دیو مفریطس طلب علم میں نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کئی کئی روز اُس پر گذر جاتے کہ اپنے چھوٹے سے حجرہ کے باہر نہ نکلتا۔ تحصیل علم کے واسطے مصر حبشہ عجم بلاد کلد یہ ہند وغیرہ ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تجرد اور تنہائی اور فقر ہی کو پسند کرتا۔ اکثر غاروں اور قبرستانوں میں بسر کرتا۔ ایک بار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو سخت غم ہوا دیو مفریطس یہ حال سکر اُس کے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو میں زندہ کر دوں گا مگر تین شخصوں کے نام اُس کی قبر پر لکھنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے در یافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہئے کہ عمر بھر اُن کو غم نہ ہوا ہو بادشاہ نے بہت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملا۔ یہ حکیم بہت ہنستا تھا اور وجہ اُس کی یہ تھی کہ اکثر غور کیا کرتا کہ آدمی باوجود ضعف کے کس قدر فخر کیا کرتا ہے سمجھتا ہے کہ اپنی ملک میں کتنی چیزیں ہیں اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل کیں حالانکہ وہ چیز کا حاصل ہونا امر اتفاقی ہے کیونکہ اُس کا مدب تھا کہ ذرات عالم ملنے سے ہر چیز بنتی ہے۔ اُس کی ہنسی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو جنون کا گمان ہوا اور علاج کے لئے دوسرے شہر سے بقراط کو طلب کیا۔ اُس نے دوا کے پہلے دودھ پیش کیا دیو مفریطس نے دودھ کو فور سے دیکھ کر کہا کہ یہ دودھ کالی بکری کا ہے جو باکرہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی بقراط کو اُس سے نہایت تعجب ہوا اور کئی روز اُس کی صحبت میں استفادہ رہا اور کہا کہ اس شہر والے علاج کے محتاج ہیں نہ یہ فیلسوف ۱۲۔

یطس جو اُس کا شاگرد ہے اُس نے یہ بات بڑھائی کہ اُن ذرات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اُن ذرات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی و شمس و قمر وغیرہ انہیں ذرات سے بنتے ہیں۔ اُس کا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک میں جڑے ہوئے نہیں اور اُن کو صرف ایک ہی حرکت ہے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ کرہ ہوا جو بگولہ کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ سیالہ سے جس کے مرکز میں زمین ہے ان کو جذب کرتا ہے اور سب سے زیادہ ثوابت سرلیج السیر ہیں اُن کے بعد شمس اُس کے بعد قمر اور قمر سے زیادہ بطنی الحرکت کوئی ستارہ نہیں۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا مقصود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسے فیثا غورث کی کارروائیوں اور تداویر سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس کو یہی مقصود تھا کہ اپنی ہر بات لوگوں کے پاس مسلم ہو اور اس وجہ سے مذہب تنازع وغیرہ جو کچھ ایجاد کیا تھا سب صحیح مان لیا جائے۔

بعض حکما کے حالات قابل دید

☆ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اس کا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ انسانوں اور حیوانوں کی ہوا میں پھرتی رہتی ہیں جب کہیں کوئی جسم اُن کو بے روح ملتا ہے فوراً اُس میں داخل ہو جاتی ہیں خواہ وہ جسم گھوڑے کا ہو یا گدھے کا یا چوہے یا پرندے یا مچھلی وغیرہ کا اسی

☆ ترجمہ تاریخ کریمک میں لکھا ہے کہ فیثا غورث نہایت ذکی اور طباع تھا اُس کے والد نے اندروما اُس حکیم کی خدمت میں اُسے لے گیا حکیم نے اُس کی کمال ذکاوت دیکھ کر اُس کو اپنی فرزندگی میں لیا اور علوم ادبیہ اور موسیقی سکھا کر اسکماندروس حکیم کے پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سیکھ کر ارباطای بابلی کے پاس گیا وہاں علوم حکمیہ کی تحصیل کر کے اور افارخودیس حکیم سریانی وغیرہ کے پاس حقائق و نکات حکمت کی تکمیل کر کے مصر کے کانوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بیگانہ کو سکھاتے نہ تھے اس لئے فلولو فراطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ اس فرعون مصر کے پاس لے گیا اُس نے کانہان مدینۃ الشمس پر حکم لکھا انہوں نے یہ مجبوری تمام اُس کو اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک اقسام اقسام کی محنتوں کا امتحان لیا جب سب میں کامیاب ہوا اسکو منسبق کے کانوں کے پاس بھیجا انہوں نے بھی امتحان بڑی بڑی تکلیفوں میں مبتلا کیا جب ہر طرح سے کامیاب ہوا شہر دیونیوس کے کانوں کے پاس بھیجا اُنہوں نے بھی بہت سخت مصائب و شدائد میں مبتلا کئے جب کوئی دقیقہ امتحان کا باقی نہ رہا اُس سے کہا کہ تمہارے اور ہمارے دین میں مباحثت تامہ ہے اگر ہم سے کچھ لینا چاہتے ہو تو (بقیہ صفحہ 94 پر)

وجہ سے اُس کا مذہب تھا کہ جیسے آدمی کو قتل کرنا گناہ ہے ویسا ہی مکھی وغیرہ جانوروں کا بھی قتل گناہ ہے اس لئے کہ شاید روح اُس کی کسی آدمی کی ہو۔ پھر اس بات کے ثابت کرنے کے

(بقیہ صفحہ 93) یونانیوں کا اعتقاد چھوڑ دو فیثا غورث نے فوراً قبول کر لیا آخر یہ مجبوری تمام انہوں نے اسکی تعلیم شروع کی تھوڑی مدت میں سب سے بڑھ گیا اور سب بالاتفاق اُس کی فضیلت کے قائل ہو گئے۔ فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معابد و کنسں کی خدمت اُس کو تفویض کی وہ مدتوں وہاں رہا جب ملک مصر پر لہر اسپ قابض ہو فیثا غورث وہاں سے شہر ساموس کو چلا گیا وہاں کے لوگوں نے اُس کی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدرسہ اُس کے لئے بنا گیا اور وہ تدریس میں مشغول ہوا ہر طرف سے بکثرت لوگ آتے اور مستفید ہوتے اُس کی قدر یہاں تک ہوئی کہ بادشاہ وہاں کا سب کام اُس کی رائے سے کیا کرتا تھا۔ ساٹھ سال وہاں رہا پھر اٹکا گیا وہاں بھی ویسی ہی قدر ہوئی آٹھ سال وہاں رہا پھر ماطر نوٹیون کو گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اُس سے مستفید ہوتے۔ ہر بر کے لوگ جن کو علم سے کوئی نسبت نہ تھی وہ بھی تحصیل علم کے لئے جوق جوق آتے۔ یونان کے اکثر اغنیا اور دوسرے جزائر کے حکام وغیرہ اپنے کاروبار کو چھوڑ کر تحصیل علوم میں مشغول ہوئے یہاں تک کہ سیما خوش اطرون جو فاطور تیا کا والی تھا حکومت ترک کر کے اُس کے شاگردوں میں داخل ہوا۔ کل تلامذہ اُس کے ریاضت نفس اور اکتساب اخلاق حمیدہ اور سلوک راہ تقویٰ میں مشغول رہا کرتے اُس کی خاتم پر نقش تھا (الصمت سلامة من الندامہ) اُس کے چند اقوال یہ ہیں عالم طبیعت کے اوپر ایک عالم نورانی ہے جس کی روشنی اور حسن کی وجہ سے ادراک قاصر ہے جو نفوس تعلقات دنیا سے فارغ ہیں وہ اُس کے مشتاق رہتے ہیں ہر طبقہ عالم جسمانی کا بہ نسبت مافوق کے زندان خذلان میں ہے۔ جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ آراستہ ہو اور جسمانی خواہشوں سے علیحدہ رہے اُس میں عالم علوی کی شاننگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سرور دائمی اُس کو حاصل ہوگا اور شخص اخلاق ذمیرہ میں گرفتار رہے۔ ہمیشہ خرابی میں گرفتار رہے گا۔ جب مبداء ہمارے وجود کا حق تعالیٰ ہے تو ہمارا جوع بھی اُس کی طرف ہوگا۔ حق تعالیٰ کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہیں جب تک اُس کا عمل مطابق قول نہ ہو عمل مخالف قول باعث غضب الہی ہے۔ شریف النفس وہ ہے جو لذت کی چیزوں سے خوش اور کمزور بات سے منقبض نہ ہو۔ ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولا وفعلا واجب ہے۔ جو کوئی قصائے ازلی سے راضی نہ ہو زیاں کاروں میں ہے امور شرعیہ کی محافظت میں مبالغہ کرتا وہ تجھے نگاہ رکھے۔ سچ کہنے کی عادت کرنا کہ نفس جھوٹ کے ساتھ آلودہ نہ ہو ورنہ خواب اور الہام قابل اعتبار نہ ہوگا۔ طالب کامل تمام کاموں میں حق تعالیٰ کی رعایت رکھتا ہے اور حق تعالیٰ کے ساتھ اُس کا ایسا معاملہ ہوتا ہے کہ کسی کو اس پر اطلاع نہ ہو اور اُس کی عادت تھی کہ لوگوں کو نماز روزہ عدل و جہاد کی ترغیب دیا کرتا۔ تقنیفات اُس کے بہت ہیں مجملہ اُن کے ایک رسالہ ذہبیہ ہے جس کو جالینوس نے آ ب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اس کا مطالعہ کیا کرتا۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ نہایت متواضع تھا کہ لقب حکیم کا اپنے لئے گوارا نہ کرتا۔ اُس میں قوت کہانت ایسی بڑھی ہوئی تھی کہ جو کچھ خبر دیتا ویسا ہی واقع ہوتا۔ اُس نے بلا دکلدا نیہ میں مجوسیوں کو علم بھی سیکھا۔

اُس کا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب میں مساوات پیدا ہوتی ہے اس لئے شاگردوں میں اس نے اس درجہ کا اتحاد قائم کر دیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں ماکان نہ تصرف کیا کرتا اُن کے املاک باہم متماز نہ تھے جو کچھ کسب کیا کرتے سب ایک جگہ جمع کر دیتے۔ اُس نے قسم کھانے کو حرام کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کرے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اُس کی بجز ذہن کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

واسطے اپنے شاگردوں سے کہا کہ پہلے اپنی روح ایٹالیدلیس کے جسد میں تھی جو بیٹا عطار دکا تھا (عطار دکا اہل یونان اپنے معبودوں میں شمار کرتے تھے) اُس نے اپنے بیٹے ایٹالیدلیس سے کہا تو مجھ سے جو جی چاہے مانگ لے سوائے بقاء دوام کے اُس نے یہ بات چاہی کہ جتنی چیزیں اپنے کوزندگی میں اور بعد موت کے ملنے والی ہیں سب کا علم دیا جائے چنانچہ جب سے سب چیزوں کا اُس کو ادراک ہے۔ پھر جب ایٹالیدلیس کے جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جسد میں گئی جو شہر تراودہ میں محصور تھا اور مینیل اس نے اُس کو زخمی کیا تھا وہاں سے نکل کر ہر موتیوس کے جسم میں گئی اس واقعہ کی تصدیق کے لئے فیثا غورث نے لوگوں کو شہر ایراتحیدس کو لے گیا اور ہیکل ادبولوں میں داخل ہو کر ایک پرانی سپرنکالی اور کہا کہ مینیل اس نے اُس کو زخمی کر کے یہ چھین لیا اور اس ہیکل کی نذر کی اس غرض سے کہ اُس کی تصرف کی دلیل ہو۔ پھر وہاں سے وہ روح بوروس کے جسم میں گئی جو ایک صیاد تھا۔ اب اس جسم میں ہے جس کا نام فیثا غورث ہے۔

فیثا غورث کے تدابیر

اُس میں لکھا ہے کہ ایک بار اُس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجرہ بنایا اور ایک سال کامل اُس میں رہا اُس میں داخل ہونے کے وقت اپنی ماں سے معاہدہ لیا کہ ایام خلوت میں جو واقعات گزریں تحقیق کر کے لکھ دیا کرے جب ایک سال کے بعد حجرہ سے نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی خفاہت ہو گئی تھی اُس حالت میں سب کو بلوا کر خبر دی کہ اس مدت میں میں جہنم میں تھا اور ابھی چلا آ رہا ہوں اور اس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اس کی تصدیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ جتنے واقعات اس مدت میں تم پر گزرے ہیں سب کی خبر دے سکتا ہوں۔ چنانچہ جو کچھ اُس کی ماں نے لکھا تھا سب بیان کیا پھر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی وادیوں میں سفر کرتا تھا ہزیودس شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیروں میں جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔ اور سوپرس کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح کئی روحوں کو معذب دیکھا۔

اُس میں لکھا ہے کہ ایک بار کہیں لہو لعب کا مجمع تھا وہاں فیثا غورث چلا گیا اور ایک

خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نسر اُتر آیا لوگوں کو اُس سے نہایت تعجب ہوا دراصل اُس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اتر آتا۔ الغرض غیب کی خبریں دینا اور اس قسم کے عجائب جس کو لوگ خوارقِ عادات سمجھیں دکھانا اسی غرض سے تھا کہ لوگوں کا اعتقاد بڑھے اور جو کچھ کہے بحسن ظن مان لیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ اُس کے شاگرد اُس کو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے افلاطون سا شخص جو حکماء میں نہایت سربرآوردہ تھا تاسخ کو مان لیا۔

دنیا طلبی کا بدنما طریقہ

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا منشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے اس زمانہ میں خیال کیا کہ جب تک نصاریٰ سے اتحاد دلی نہ ہو ترقی دنیاوی ممکن نہیں اور اتحاد ہونے نہیں سکتا جب تک اُن کے ہم مشرب وہم خیال نہ بنیں کیونکہ ہر قوم میں تعصب مذہبی ضرور ہوتا ہے جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھنے نہیں دیتا۔ پھر سوچا کہ تبائین ملت کو اٹھانے کے لئے اگر کھلم کھلا کرستان ہو جائیں تو غرض تو حاصل ہوگی مگر ذلت کے ساتھ کیونکہ اس زمرہ میں آخردھیڑ وغیرہ اراذل بھی شریک ہیں جو حقارت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں اور بالفرض اگر تمول اُن سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر کرسی وہیں لگے گی جہاں اُن کی قطار ہوگی کام وہ کرنا چاہئے کہ اطمینان بخش کارروائیوں سے عملاً ثابت ہو جائے کہ کرستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یوں ہی حاصل ہے اور خیر خواہی قومی میں جو بات پادریوں سے نہ ہو سکے وہ کر دکھائیں۔ جب اس تدبیر سے پورے ہم خیال وہم مشرب اُن کے ثابت ہو جائیں تو پھر کیا ہے۔ ترقی روز افزوں دست بستہ ہے۔ غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنے کے لئے یہ تدبیر کی جائے کہ اول ہم نوالہ وہم پیالہ وہم لباس وہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت میں قدم بقدم پیرو اور ہم خیال ہو جانا چاہئے مگر اہل اسلام اس میں ضرور تعرض کریں گے۔ اُن کا زوریوں توڑا جائے کہ پہلے فقہاء پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت تخمیناً بارہ سو برس سے اسی میں منحصر رہے ہیں اس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جائیں تاکہ پہلی بد اسلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اس

معمر کے میں متکلمین کا جھگڑا بھی طے ہو جائے گا۔ پھر حدیث کی یوں خبر لی جائے کہ اول تو کل حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہونا یقیناً ثابت نہیں اس لئے کہ روایت بالمعنی کو محدثین نے جائز رکھا ہے اور اُس پر متواتر کوئی بھی نہیں جو واجب العمل ہو اور اسی قسم کی چند باتیں بنائی جاویں جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی نمٹ جائے گا کیونکہ لاکھوں علماء اور کروڑوں اہل اسلام کے عملدرآمد کی وجہ سے جو تواتر معنوی اور اجماع مرکب ہر مسئلہ فقہیہ میں ثابت ہوتا تھا جب اُس کو بتائید غیر مقلدین درہم برہم کر دیا تو حدیث کو ماننے پر کون مجبور کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب یہ مرحلہ یوں طے ہو جائے گا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہئے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم قلعہ میں پناہ گیر ہیں کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اُس کو بھی فتح کر لیا تو پھر کیا ہے ہر طرح سے مداخلت اور پورش کا موقع مل جائے گا پھر پابندی رسوم آبائی اور قومی کو جڑ سے اکھاڑنا چاہئے جس سے رسم و آئین ملت کی بھی نیچ کنی ہو جائے گی پھر یہ تقریر کرنا چاہئے کہ ہر چیز پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پھر جوں جوں عقلاء کے افکار اُس میں صرف ہوتے ہیں کامل ہوتی جاتی ہے بعد اس تمہید کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہئے کہ حسب رائے شیعہ اور غیر مقلدین ہر زمانہ میں مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ میں چونکہ قوم کی حالت بہت بگڑی ہوئی ہے اس لئے ایسے مجتہد کی ضرورت ہے جس کو (رفارمر) کہنا چاہئے اس موقع میں جتنی ضرورتیں پیش نظر ہیں مثلاً انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا مخالفت دلی محبت وغیرہ وہ امور جن کی ترویج و اشاعت میں کروڑ ہا روپے گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہیں اجتہاد کر کے قرآن سے ثابت کر دئے جائیں گے کیونکہ اُس میں جو جو امور مخالف رائے نصاریٰ ہیں اُن میں تاویل کی جائے گی جیسے بوعلی سینا نے مسئلہ معراج میں تاویل کی۔ غرض ان تدابیر سے ہزاروں رسمی مسلمان جن کے دلوں میں دنیاوی خواہشیں بھری ہوئی ہیں اور متعصب دینداروں کے طعن و تشنیع مانع آزادی تھے مخر ہو جائیں گے۔ پھر اُن مسخروں کے جوق جوق بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اُس

وقت ممکن نہیں کہ منصف قدردان گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہے نہ دیکھے گی۔ چنانچہ اس خیال کا ظہور نئی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔

مادہ عالم

کبھی جزئیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں مثلاً حکماء نے دیکھا کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اُس کے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے ہانڈی کے لئے کچھ گھر کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا۔ پھر اس بات میں مختلف رائیں قائم ہوئیں۔

ایقو رنیلسوف کا حال

☆ ایتھو رنیلسوف کا مذہب تھا کہ وہ مادہ ذرات ہیں یعنی اجسام دقیقہ بسیطہ جو فراغ میں متحرک ہیں اور یہ ذرات قدیم ہیں اور ہمیشہ حرکت کرتے ہیں جب بھی اتفاقاً متضام

☆ ترجمہ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ ایتھو رنیلسوف نہایت قانع اور زاہد تھا ہمیشہ غذا اُس کی روٹی اور وہ ترکاریاں تھیں جو اُسی کے باغ میں پیدا ہوتیں وہ اپنی ذات سے زراعت کرتا اور حکام کے پاس جانے کو برا سمجھتا تھا ہمیشہ قناعت اور نفسانی خواہشوں سے بچنے کی مدح کیا کرتا۔ بھوکے رہنے کو زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اُس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عافیت محفوظ رہتی ہے اُس کا قول تھا کہ قوائے باطنی احساس میں قوائے ظاہری سے بڑھے ہوئے ہیں اس وجہ سے کہ جسم کو اُسی وقت ایذا ہوتی ہے جب صدمہ پہنچتا ہے اور عقل ماضی اور استقبال کے صدمات پر بھی متاثر ہوتی ہے۔ مسائل الوہیت میں کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت درست نہیں۔ اُس کا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی عظمت و شرافت کی وجہ سے مستحق عبادت ہے نہ خوف یا طمع سے۔ دوزخ کے اقسام کے عذاب جو بیان کئے جاتے ہیں اُن سے ڈرنا کم عقلی کی بات ہے۔ اس حکیم کو لوگوں میں قبول تام تھا اُس کی تصویر کو لوگ مشہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ اُس کا دلوں پر یہ اثر پڑتا کہ جس نے اُس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھر اُس کے پاس رہا۔

صرف مترددروس حکیم اُس کو چھوڑ کر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا مگر چھ مہینے کے اندر واپس آ گیا اور مرے تک اُسی کی خدمت میں رہا۔ ایتھو رنیلسوف مرض موت میں وصیت نامہ لکھا جس میں یہ مضمون بھی تھا۔ اس وقت میں اللہ کے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روز میں ہوں ہر چند سختیاں بیماری کی بہت ہیں مگر میں صبر کرتا ہوں اور وہ برا ہیں جس سے فلسفہ کو میں نے زینت دی ہے مجھے یاد آتی ہے تو مجھے تسلی ہو جاتی ہے۔ اُس کے شاگردوں اور احباب کی اس قدر کثرت تھی کہ فلاسفہ اسطوانین کو رشک و غیرت ہوئی اور ہمیشہ اُس کے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

ہوتے ہیں تو ایک ایک جسم اُن سے بنتا ہے اور جیسے تقدیم و تاخیر حروف مہانی سے مختلف کلمات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح اُن کے اوضاع خاصہ پر ملنے کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اس وجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدتوں متفرق رہے پھر جب اتفاقاً جمع ہونے لگے تو دنیا بنی پھر جب کبھی متفرق ہو جائیں گے خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے بالکل قریب ہو جائے یا اور کسی سبب سے تو یہ عالم فنا ہو جائے گا پھر جب کبھی وہ جمع ہو جائیں گے تو دوسرا عالم پیدا ہوگا۔

اور لو قیس اور اُس کا شاگرد دیمقراطیس بھی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا ذرات ہیں جو نہایت صلب اور سخت ہیں اور اسی وجہ سے تغیرات سے محفوظ ہیں۔

ہرقلیس کا حال

ہرقلیس فیلسوف کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب متکاثف ہوتی ہے تو ہوا ہو جاتی ہے اور ہوا متکاثف ہو کر پانی اور پانی متکاثف ہو کر مٹی ہوتا ہے پھر عکس اُس کا اس طرح سے مٹی متفرق ہو کر پانی اور پانی متفرق ہو کر ہوا اور ہوا متفرق ہو کر آگ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے۔

☆ ہرقلیس جس کو ہرقلیطس بھی کہتے ہیں تارنخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا عقلمند تھا فصاحت و بلاغت اُس کی خداداد تھی۔ علم طبیعت میں اُس نے ایک نہایت عمدہ کتاب لکھی مگر مشکل۔ اس غرض سے کہ عوام الناس اُس پر مطلع نہ ہوں۔ دور دور تک اُس کتاب کی شہرت ہوئی۔ در یوس بادشاہ عجم نے وہ کتاب سمجھانے کے لئے اُس کو طلب کیا اور ہدایا وغیرہ کے بہت کچھ وعدے دئے مگر قبول نہ کیا۔ ہرن میں اُس کو دید طولی اور دعوی کمال تھا مگر روح کے مسئلہ میں یہ کہتا کہ ایک عمر اُس کی بحث و تحقیق میں فنا کی مگر وہ کچھ ایسی خفی چیز ہے کہ اُس کا حال کچھ نہ معلوم ہوا۔ اُس کا قول تھا کہ لوگ آگ بجھانے کو بہت دوڑتے ہیں مگر چاہئے کہ بغض و کینہ کے دفع کرنے میں اُس سے بھی زیادہ جلدی کریں کیونکہ آگ صرف چند گھنٹہ تلف کرے گی اور وہ جانیں اور ملک تلف اور ویران کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کی غفلت اور زہل پر کمال درجہ کا تاسف کرتا اور ہمیشہ زار زار تو صحبت خلق سے نہایت احتراز کرتا مگر بڑے بڑے میلوں میں جاتا اور لڑکوں کے ساتھ کھیلتا لوگ اُس کی یہ حالت دیکھ کر جمع ہو جاتے اور تعجب کرتے تو کہتا کہ اے مسکینو تم کیوں تعجب کرتے ہو کیا لڑکوں کے ساتھ کھیلنا تمہاری صحبت سے بہتر نہیں تمہارے افعال ایسے خراب ہیں کہ تم جمہوریت کو اپنے درست کر نہیں سکتے۔ غنخواری اُس کی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ اُن کی حالت نہ دیکھ سکا اور شہر چھوڑ کر پہاڑوں میں سکونت اختیار کی اور پتہ وغیرہ کھا کر وہیں عمر بسر کی ۱۲

ٹالیس فیلسوف کا حال

ٹالیس فیلسوف کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جس کی طرف حق تعالیٰ نے بنظر ہیبت دیکھا وہ پانی ہو گیا اُس کی سردی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اُس کے انحلال سے ہوا بنی پھر ہوائے صاف سے آگ سلگی اور دھوئیں اور بخارات سے آسمان پیدا ہوئے اور روشنی سے کواکب۔ اور افلاک و کواکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل ہیں۔

ٹالیس فیلسوف کا حال

☆ ☆ ٹالیس لمبلی فیلسوف کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے زمین جما ہوا پانی ہے ہوا و زندار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جاتے ہیں۔

☆ ٹالیس فیلسوف تاریخِ گرک میں لکھا ہے کہ فنونِ فلسفہ میں اُس کو کافی بھرہ تھا۔ علاوہ علوم حکمائے یونان کے علوم حکمائے قبطی مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے جس نے سکوف ٹئس کا حکم یہ تعین تاریخ لگایا یہی حکیم تھا۔ اُس کا قول ہے کہ ان آسمانوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نورانی ہیں جس کے بیان سے ہمارا ناطقہ قاصر ہے اور تخلیق اُن عالموں کی ایسے عنصر سے ہے کہ عقول بشری اُس کی کنہ کے ادراک سے عاجز ہیں اس لئے کہ نطق اور نفس اور طبیعت اُس عنصر سے نیچے درجہ میں ہیں اور وہ عنصر محض دہر سے عبارت ہے اور کمال جمع عقول و نفوس کا یہی ہے کہ اُس عنصر تک پہنچیں اس لئے وہ اُس کے شائق و طالب رہتے ہیں ۱۲۔

☆ ☆ ٹالیس فیلسوف۔ تاریخِ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو مستحق لقب حکیم ہوا یہی شخص تھا علم طبیعت اور علم ہیئت کا وہ موجد ہے۔ سکوف ٹئس و قمر کی خبر قبل از وقوع اُسی نے دی اور اصول ہوا اور زوال و بطن اور صواعق اور اسباب برق و زلزلہ اور اُسی نے شخص کیا وہ اعلیٰ درجہ کا مولف تھا ہمیشہ خلوت نشین و تنہا بنی گزریں اور زہد و قانع تھا۔ ایک بار طلائی کرسی صیاد کو دریا میں ملی ہر شخص نے اُس کو لینا چاہا اُس کی وجہ سے یونان کے تمام شہروں میں سخت پر خاش پیدا ہوئی۔ آخر سبھوں نے اتفاق کیا کہ نفیس کا ہن کے حکم پر فیصلہ ہو، اُس نے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دینا چاہئے سبھوں نے بالاتفاق ٹالیس کے پاس لایا مگر اُس نے قبول نہ کیا۔ کسی نے اُس پر اعتراض کیا کہ اُس کے علم نے اُس کو نفع نہ دیا کیونکہ فقر و مسکنت اُس کی اب تک دفع نہ ہوئی۔ اُس نے جواب دیا کہ عقل والے زیادہ مال جمع کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے بلکہ وہ تو نگری کو حقیر جانتے ہیں اُن کی توجہ اور رغبت صرف اکتسابِ علوم و معارف کی طرف ہوتی ہے۔ ٹالیس تین چیزوں پر اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کرتا۔ ایک یہ کہ آدمی بنایا۔ دوسرا مرد بنایا۔ تیسرا روم میں پیدا کیا نہ بربر میں کیونکہ بربریوں میں علم نہیں ہے۔ اُس کے شاگرد نے اُس سے کہا کہ تمہارا مجھ پر بڑا احسان ہے میں چاہتا ہوں کہ اُس کا شکر ادا کروں اور کچھ بدلادوں۔ کہا میں کچھ نہیں چاہتا سوائے ایک بات کے کہ جب تم شاگردوں کو میری بتائی ہوئی بات اور میرے وصول مستخرج کی تعلیم کرو گے تو اُن چیزوں کی نسبت میری طرف کر دینا ۱۲۔

ھیولی اور عقل

☆ حکمائے مشائین کہتے ہیں کہ مادہ عالم کا ہیولی ہے جو قائم بذاتہ ہے نہ وہ متصل

☆ سقراط بن سقزیوس کا حال تاریخ کرک میں لکھا ہے کہ یہ حکیم کا بر حکمائے یونان سے تھا۔ مولد اور مسکن اُس کا شہر آسن ہے۔ فنون حکمت فیثا غورث کی کتابوں سے حاصل کیا۔ اکثر تشریح حکمت الہی میں مصروف رہتا۔ شاگردوں کو مضامین حکمیکہ کے لکھنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ حکمت جب پاکیزہ اور مقدس چیز ہے تو چاہے کہ نفوس مقدسہ میں اُس کو ودیعت رکھیں نہ مردار چیزوں اور نفوس متمدنہ میں۔ طالب علموں کی کثرت اُس کے یہاں اس قدر تھی کہ بارہ ہزار شاگرد شمار کئے گئے جن میں ایک افلاطون بھی ہے۔ آخر بادشاہ نے بھی اُس کے قتل کا حکم دے دیا۔ مگر چونکہ اُن دنوں تجارتی کشتیاں کہیں سے واپس آنے والی تھیں اور وہاں کا دستور تھا کہ جب تک کشتیاں نہ آئیں کسی کو قتل نہ کرتے اس لئے سقراط محسوس میں پابندِ غیر مقید کیا گیا دن بھر شاگردوں کا وہاں ہجوم رہتا اور سقراط بغیر کسی قسم کے تشویش و تردد کے مشکل مشکل مسئلہ عمدہ طور پر حل کرتا۔ جب کشتیاں پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تدبیر سے آپ کو یہاں سے رومۃ الکبریٰ کی طرف لے چلتے ہیں۔ سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث یہی ہے کہ میں نے نصرت حق کی اختیار کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اجنبی شہر میں کون جھوڑے گا اور یہ ممکن نہیں کہ میں نصرت حق سے وہاں باز آؤں۔

القصہ جب وقت قتل آ گیا اور زنجیریں پاؤں سے نکالی گئی تو سقراط نے اپنے پاؤں پر ہاتھ پھیر کر کہا سیاست البیہ نے اصداد کو باہم قرین کر دیا کہ لذتوں کے تابع الم اور الم کے تابع لذتیں ہیں۔ کسی مناسبت سے نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائق اُس وقت بیان کئے کہ شاگردوں نے کبھی نہ سنا تھا لوگوں کو تعجب تھا کہ ایسی حالت میں کہ جانتا ہے کہ قتل میں اب کچھ مہلت نہیں اُس کے اقوال و افعال میں کسی قسم کا فتور نہیں۔ سیمادس نے (جو اُس کا شاگرد تھا) اُس کی توجہ دیکھ کر کہا کہ اے حکیم اگرچہ اس موقع پر کوئی مسئلہ پوچھنا نہایت بدمناسبت ہے مگر میں جانتا ہوں کہ کل مشکل مسئلوں کو حل کرنے والا روئے زمین پر کوئی نہ ہوگا اس لئے چند مسئلہ میں پوچھنا چاہتا ہوں۔ سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو جو کچھ معلوم نہ ہو اس وقت سب پوچھ لو کہ میرے پاس یہ ساعت اور موت کی ساعت دونوں برابر ہیں کیونکہ میں جب تم لوگوں سے جدا ہوں گا تو دوسرے حکیموں کی جماعت میں پہنچ جاؤں گا۔

القصہ بعد تحقیق مسائل کے کہا مناسب ہے کہ اب اپنے پاؤں سے حمام میں جا کر غسل کروں تاکہ سی پر زحمت حمام تک لے جانے اور غسل دینے کی نہ ہو چنانچہ غسل کر کے نماز میں مشغول ہوا اس اثنا میں اُس کی عورت لڑکوں کو لے کر آخری دیدار کے لئے آئی اُس کے پراثر کلمات سے شاگردوں میں ایک کہرام مچا۔ سقراط نماز سے فارغ ہو کر عورت اور چھوٹے لڑکوں کو رخصت کیا اور بڑے لڑکے سے کہا کہ شاگردوں کے ساتھ رہے۔ افراطون نے (جو اُس کا شاگرد تھا) پوچھا کہ ہم لوگوں کو پسندماندگوں کے حق میں کیا کرنا چاہئے۔ کہاتم لوگوں کو میں وصیت کرتا ہوں کہ اپنے نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزندوں کو بھی اصلاح نفس پر مامور رکھو تو اس وقت میں تم سب سے راضی ہوں اُس کے بعد زہرا کا پیالہ پیش کیا گیا سقراط نے بلا تکلف اُس کو پی لیا۔ اُس وقت شاگردوں نے آہ و فغان اور واویلا سے گویا حشر برپا کر دیا۔ (بقیہ صفحہ 102 پر)

ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر اُس کو حق تعالیٰ نے نہیں پیدا کیا۔ بلکہ عقل عاشر سے بغیر قصد و اختیار کے صادر ہو گیا اور وہ قدیم بالزمانہ ہے یعنی کوئی آن ایسی نہیں کہ جس میں حق تعالیٰ ہوا اور ہیولی نہ ہو بلکہ جب سے حق تعالیٰ ہے یعنی ازل سے ہیولی بھی موجود ہے۔ اُس کو متصل و منفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ اتصال و انفصال جسم کے اوصاف ہیں اور مادہ جسم کا جسم نہیں ہو سکتا جیسے کچھ کا مادہ کچھ نہیں بلکہ مٹی اور پانی ہے اور اُس کے قدم کے قائل اس وجہ سے ہوئے کہ اگر حادث کہیں تو پھر اُس کے لئے مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ اُن کی عقلوں نے تسلیم کر لیا ہے کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت ہے۔ جب اُس کو قدیم کہہ دیا تو وہ بھی عقول کے قطار میں شریک ہو گیا جو مجرد مادہ سے ہیں اور سر دست یہ فائدہ ہوا کہ اب اُس کے مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکماء کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد و جبا کو وہ بھی محال جانتے ہیں۔ اس صورت میں وہ سب مخلوق ہوں گے اور سب کا خالق حق تعالیٰ ہے اور جب تخلیق کے لئے مادہ کی ضرورت ہی ہے تو چاہئے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو۔ اس اشکال کا جواب انہوں نے یہ سوچا کہ بیشک مجردات معلول ہیں اور علت اُن کی حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ یہ معلول اولیٰ ہیں اور قبل اُن کے کوئی چیز نہ تھی اس لئے اُن کے وجود میں سوائے حق تعالیٰ کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی ہے کہ حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ وہاں کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرور علت تامہ ہے۔ بظاہر لفظوں میں تو خوب ہی ادب کیا مگر مطلب اُس کا یہ ہوا کہ نہ

(صفحہ 101 کا بقیہ) سقراط نے کہا میں نے عورت اور لڑکوں کو اسی خوف سے رخصت کی کہ وہ آہ و فغاں کریں گے مگر کچھ مفید نہ ہوا تم بھی وہی کام کرنے لگے سب اُس کے خوف سے سہکتے ہو گئے۔ سقراط ٹھہ کر ٹہلنے لگا اور نہایت سودمند نصیحتیں شروع کیں۔ جب پاؤں حرکت سے عاجز ہو گئے لیٹ گیا اور جب بردت حوالی قلب پر غالب ہوئی افراتون نے کہا کچھ فرماتے ہو کہا انہیں نصیحتوں پر ثابت رہو پھر اُس کا ہاتھ لے کر اپنے چہرہ پر رکھا اور آسمان کی طرف دیکھ کر کہا کہ اپنے نفس کو قابض نفوس حکماء کے تسلیم کیا اور جہاں فانی سے ملک جاودانی کی طرف رخصت ہوا۔ انتقال کے وقت عمر اُسکی ایک سو سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلم ہو گئی کہ اس معاملہ میں سراسر خطا ہوئی اس وجہ سے جو لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۲۔

حق تعالیٰ اُن کا خالق ہے نہ وہ اُس کے مخلوق نہ حق تعالیٰ کے فعل کو اُن کے وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ تو جب ہوتا کہ عقول پر کوئی زمانہ عدم کا بھی گذرتا۔ پھر وجود اُن کا حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ سے ہوتا اور جو نہ چاہتا تو اُن کا وجود محال ہوتا اور جب حق تعالیٰ کو علت تامہ کہہ دیا تو اُن میں سے ایک امر بھی ممکن نہیں کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود نہ ہونا محال ہے۔ مثلاً نجار نے تخت کے تمام اجزاء بنا کر تختوں میں سب کیلے وغیرہ جڑ دیئے اور صرف ایک کیلارہ گیا تھا وہ بھی لگا دیا یہاں تک کہ پوری صورت تخت کی بن گئی ہے جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گویا علت تامہ کا وجود معلول ہی کا وجود ہے اُس کو اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علت تامہ ہو تو خود بخود ان کا وجود ہوگا اُس میں حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ علماء نے تصریح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور اُن کے نزدیک تحلیل جعل کا لازم و ملزوم میں درست نہیں جیسے حرارت و نار میں صرف ایک ہی جعل ہے یعنی جعل نار بعینہ جعل حرارت نار ہے حرارت کے لئے جعل متانف نہیں اسی طرح عقل اول مجعول نہیں ہو سکتی پھر انہوں نے سلسلہ علت و معلول کا عقل عاشر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو عقل سوم اور فلک دوم علیٰ ہذا القیاس عقل عاشر کو فلک نہم اور ہیولی لازم ہیں اس سلسلے میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو دخل نہیں یعنی عقول عشرہ اور افلاک تسعہ اور ہیولی کا وجود خود بخود ہے۔ پھر جب ہیولی اور مادہ عالم کا غیب سے عقل عاشر کے ہاتھ آ گیا تو وہ مجبوری جو اوپر کے سلسلہ بھر میں تھی جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اُس کو حاصل ہو گیا اس لئے جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت و استعداد مادہ و رفع موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کر دیتا ہے غرض تخلیق اور کل انتظام عالم کا عقل عاشر کے قبضہ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی یا تحتانی میں کوئی اُس کا خلاف کر سکے۔ اس اتفاقی خدائی میں جو نہ غضبی ہے نہ خداداد اُس کا کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو پیدا کرے ممکن نہیں کیونکہ

لا یصدر من الواحد الی الواحد کی رو سے خود اس میں اس کی صلاحیت ہی نہیں اس معاملہ میں وہ دم بخود ہے۔ اگر عقل فعال واجب الوجود کی مخالفت کرے تو وہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ اُس کو بے فکری ہے کہ جب تک علت تامہ کا وجود ہے اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقل کے لئے حالت منتظرہ ہو نہیں سکتی اس لئے سب کمالات بھی ممکن نہیں اور صرف اس عقل اور نو فلک پر اکتفا کرنے کی یہ وجہ ہوئی کہ اُس زمانے میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ ہر سیارے کی رفتار اور صعود و بہبوط اور استقامت و رجعت وغیرہ لوازم جدا جدا ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیحدہ نہ ہو اُن لوازم کا وجود ہو نہیں سکتا اس لئے سات سیاروں کے لئے سات فلک اور جملہ ثوابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک یعنی جملہ نو فلک ضروری سمجھے گئے۔ اُس وقت اگر اٹھارہ سیارے ثابت ہوتے جیسے حکمت جدیدہ میں مسلم ہو گئے ہیں جس کا حال سید احمد خاں صاحب نے تہذیب الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دوربینوں کے مشاہدہ سے قطعی طور پر ثابت ہو گیا کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے عقول عشرہ کے عقول احدى عشرین علت تامہ اُن کے قرار دیئے جاتے اور وہی دلائل لمیہ ہوتیں ان کاں کذا کاں کذا ہف وان کاں کذا کاں کذا ہف۔

اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ الہیات کے دلائل لمیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل مثبتہ تخمینیات و اختراعات کو لمیہ مفیدہ قطع کہیں تو دلائل لمیہ سے بڑھ کر بے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

غرض اس خیال نے گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات الہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے حکماء کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس نے مجرّات عن المادہ کو لازم ذات واجب الوجود قرار دینا اور اُس سے صفت اختیار کو سلب کرنا اور لا یصدر عن الواحد الی الواحد کے قائل ہو کر اُس کو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جملہ عالم کا خالق عقل عاشق بنانا وغیرہ وغیرہ مفاسد کثیرہ کا مرتکب اُن کو بنادیا۔

حق تعالیٰ کے صفات کا ادراک ممکن نہیں

کل حکماء قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور اُن کا یہ بھی مذہب ہے کہ صفات عین ذات ہیں تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی نہ ذات کا ادراک ممکن ہے نہ صفات کا اور ظاہر ہے کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم سے ہے تو چاہئے تھا کہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی عجز ظاہر کرتے جیسے بعض حکماء نے کیا ہے۔

ملل و نحل۔ میں شہرستانیؒ نے کسوفانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا یہ کہنا (کہ ہمارے عالم کی صورتیں حق تعالیٰ کے پاس تھیں یا نہ تھیں اور کس طرح پیدا کیا) جائز نہیں اس لئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے اول والے کو معلوم نہیں کر سکتی اس لئے جائز نہیں کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مبدع نے جس طرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا کیا کیونکہ اُس وقت وہ اکیلا تھا اُس کے سوا کوئی نہ تھا انتہی۔

تاریخ کریک میں ٹالیس حکیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدع عالم ہے اُس کی ذات و صفات کے ادراک سے عقل بشری عاجز ہیں۔ ازل میں وہ تنہا موجود تھا کسی دوسرے کا پتہ نہ تھا پھر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا انتہی۔

ہر چند حق تعالیٰ کے جملہ صفات کمالیہ ہیں مگر چونکہ صفت تخلیق وہ صفت ہے کہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفات عالم سے متعلق ہیں مثل رازقیہ وغیرہ کل صفات کے ظہور کا مدار اسی صفت پر ہے۔ ایسی صفت واجب سے سلب کر کے ادنیٰ درجہ کی عقل کے قبضہ میں دینا کس قدر بے انصافی کی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہونا واجب الوجود کا خود کمال ہے تو یہ ابلہ فریبی ہے۔ کیونکہ معلول ہونے کا حال ابھی معلوم ہوا کہ اُس کے وجود میں حق تعالیٰ کے فعل کو کچھ دخل نہیں اور لایصدر عن الواحد الا الواحد کی وجہ سے صفت

تخلیق واجب میں نہیں تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اُس کے مخلوق کی مخلوق ہو سکتی۔ غایت الامر یہ ہے کہ وہ صفت بحال متعلق موصف ہوگی۔ جیسے زیڈ کاتب غلامہ تو فی الحقیقت وہ صفت واجب کی نہیں ہو سکتی پھر ایسی صفت کمالیہ اُس میں نہ ہو تو اُس کو واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا۔ خدا ہوا اور معطل الوجود نعوذ باللہ من ذلک۔

جس طرح یہ لوگ ذات و صفات کی حقیقت کو مجہول الکئہ کہتے ہیں اگر یہ بھی کہہ دیتے کہ ہم ایجاد میں محتاج مادہ ہوں تو ضرور نہیں کہ واجب الوجود بھی محتاج مادہ ہو کیونکہ قیاس معقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا ممکن پر درست نہیں۔ جائز ہے کہ حق تعالیٰ بغیر مادہ کے ابتداءً وجود دیتا ہو تو سب خرابیاں اُٹھ جاتیں۔

لا یصدر عن الواحد الا الواحد

محققین اہل معقول اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ لا یصدر عن الواحد إلا الواحد غیر مسلم ہے اور مخدوش۔ اس بنا پر اُن کے نزدیک خالق کل کا حق تعالیٰ ہوگا اور سلسلہ صدور کا جو عقول و افلاک میں تھا اور نیز قدم عالم درہم و برہم ہو جائے گا اس لئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے۔ اس صورت میں نہ عقول کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہیولیٰ کے ماننے کی نہ افلاک کو غیر مادی کہنے اور دوسرے اجسام سے ممتاز کرنے کی کیونکہ عقول کو جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خالص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ سے۔

رہی یہ بات کہ تقدم مادہ کا اُن پر لازم آئے گا تو اُس میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلولات علل تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا پر اُن کا تقدم ضرور ہو۔ اور ہیولیٰ کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ جس طرح قائلین ہیولیٰ کے نزدیک مجردات و افلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولیٰ کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا وجود تمام عالم کا ہو جیسا کہ اشراقیین کا مذہب ہے۔

رہا اتصال وانفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف اس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہے اور اگر تسلیم کیا جائے کہ خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہو سکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اس لئے کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصور شے کافی ہے گویا ماہیت اُس کی بالکنہ معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولی کے ایسے طور پر ہو کہ ہمیں اُس کا ادراک نہیں۔

اور افلاک و سائر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی یہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ علل ہی کا باطل ہو گیا تو اُن کا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے کوئی وجہ تخصیص نہیں۔

اصل منشاء ان تمام لغویات کا یہ ہے کہ حکماء نے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم کریں۔ اس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت ہوئی اس لئے کہ فی الحقیقہ تمام احوال موجودات وجود ہی پر موقوف ہے۔ پھر وجود ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر انہوں نے جرأت سے کام لیا اور بیباکانہ اس دشوار گزار راہ میں عقلی گھوڑے دوڑائے۔

بیچاری عقل انسان ضعیف البیان کی ایسی سخت گھاٹیوں کو جن کو خالق عقل و حکم نے حکمت کاملہ و قدرت بالغہ سے حیرت انگیز و ملامت خیز بنایا کیونکر طے کر سکے۔ آخر ہر ہر قدم پر ٹھو کریں کھا کھا کر اُن کو بھی تباہ کیا اور ایک عالم کو قعر ضلالت میں گرادیا اگرچہ کہ تحقیق واقعی اس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث عقلی ہے اس لئے آزادانہ اُس میں تقریر کی جاتی ہے۔

وجود کی بحث

وجود کے معنی ہونا یا ہستی ہیں یہ لفظ ایسا مستعمل ہے کہ ہر کس و ناکس اُس کے معنی سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اُس کا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بھی اُس کو واقعی طور پر جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ تو ضیح بیان کے لئے یہ مثال کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے کہ کسی لکڑی کو ہم اپنی عقل میں تحلیل

کریں تو کئی چیزیں مثل رنگ و بو وغیرہ کے اُس میں نکلیں گی اور ہر چیز کو عقل میں اُس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علیحدہ کیجئے۔ اسی طرح بو حرارت برودت نرمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکھئے اُس میں کیا باقی رہ گیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو صورت علیحدہ ہوگئی۔ صرف ہیولی رہ گیا اُس کو بھی علیحدہ کیجئے۔ اب اُس لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکل بے معدوم ہوگئی۔ ان اجزاء میں دیکھئے تو کوئی جز ایسا نہیں ہے کہ جس کو وجود کہیں۔ پھر اگر دیکھیں تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے ساتھ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو وجود را بطی اُس کا جدا کرنے کے وقت جاتا رہا مگر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم ہو جائے ورنہ لازم آئے گا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہو سکے حالانکہ وہ باطل ہے۔

الحاصل اُن اجزائے تجلی کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اُن اجزاء میں غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اس لئے کہ اُس مرکب لکڑی سے اُن اجزاء کو ہم نے علیحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض اُن میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل کر لیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جز بسیط اُس کا ممتاز ہے۔ اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ بسیط ممتاز ہے مثلاً رنگ یا بو وغیرہ اور ایک وجود جو سب اجزاء میں شریک ہے پھر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے یعنی رنگ کو علیحدہ کر دیجئے اور اُس کے وجود کو علیحدہ اسی طرح بو کو علیحدہ کیجئے اور اُس کے وجود کو علیحدہ اس تحلیل کے وقت ایک مابہ الامتیاز حاصل ہوگا اور ایک وجود اور ظاہر ہے کہ وہ وجود سب میں ایک قسم کا ہے کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ سب اجزاء کا مدار موجودیت ہی پر ہے اُن وجودات خاصہ میں کوئی وجود ایسا نہیں جس پر یہ بات صادق نہ آئے یا کسی پر کم صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب اُس وجود بسیط کو تصور کیجئے مگر ایسے طور پر کہ اُن علیحدہ شدہ اجزاء میں سے کوئی اس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لاجحرفی التصور کے لحاظ سے کہہ دیں گے کہ کچھ نہ کچھ تصور ہو ہی جائے گا مگر وہ قابل اعتبار نہیں اس لئے کہ کلام اُس شے

میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جس کے وجود میں اعتبار کو دخل ہو۔ پھر وہ وجود متخیلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہے اس لئے کہ آخر یہ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود موجودات محسوسات سے ہوگا نہ تخیلات و انتزاعیات و اختراعیات سے۔ اس لئے کہ یہ امور ممتاز ہیں اور ہم نے پہلے ہی تمام تمیزات کو اُس سے علیحدہ کر لیا تھا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم میں داخل نہ ہو اُس کا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز محسوسات سے نہ ہو اُس کا تصور محال ہے جیسے مادر زاد اپنا اعضاء اور الوان کا اور مادر زاد بہر اصوات کا تصور نہیں کر سکتا۔

وجود بدیہی نہیں

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہے تو ایسا کہ جس کا تصور محال ہے اس وجہ سے اُس کی تعریف نہیں ہو سکتی اس لئے کہ بسیط ہونے کی وجہ سے حد تو محال ہی ہوگئی رہا رسم وہ مفید کہ نہیں بعض لوگوں نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اس وجہ سے کہ بدیہیات کا علم ہوتا ہے اور وجود انکا جزو جودی ہے پھر اگر جزو بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں۔ اگرچہ بادی الراءے میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہے مگر تدقیق نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تخیل پر اگر غور کرتے تو کبھی اس کے قائل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا من وجہ تصور ہوا کرتا ہے تو وہ چیز بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اُس کی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر میں تار برقی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک یہ قضیہ کہ (تار برقی موجود ہے) بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تار برقی کی نہ بتا سکیں گے۔ اسی طرح (انا انسان) کو ہر شخص بدیہی سمجھتا ہے حالانکہ انا کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت میں کل حکماء حیران ہیں۔

کوئی چیز بدیہی نہیں

میری دانست میں جتنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں کیونکہ نفس کو

نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر جس قدر کوئی شے اُس سے دور ہو اُس کے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا مشکل ہے اور اگر اشیاء محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخرو نہ خیال میں تصرف کرنے کی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کی کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اُس کے جب اپنے پورے احوال اُس کو معلوم ہونا چاہئے کیونکہ خارج سے لانے کی کوئی ضرورت نہیں باوجود اُس کو معلوم نہ ہو سکے تو کیونکہ یقین کیا جائے کہ دوسرے اشیاء کے ذاتیات و احوال اُس نے جو بتائے سب واقعی ہیں۔ اُس کو شرم کرنا چاہئے کہ جب اپنی ذات و ذاتیات نہ بتا سکے تو دوسروں کی ذات اور ذاتیات بتانے کا دعویٰ کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔

اس کو بھی جانے دیجئے نور سے زیادہ کوئی چیز روشن و طاہر نہیں اُس کی تحقیق میں کس قدر پریشانی ہے جس کا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اُس کو موجود واقعی کہتا ہے کوئی اعتباری کوئی جو ہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اپنی بصارت و سماعت اُس کو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت ابصار سماعت اصوات اور حروف وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی دقتیں پیش آئیں جس کا حال کسی قدر اوپر معلوم ہوا۔

علیٰ ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اُس کے اُس میں کس قدر اختلاف ہے۔ شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجود یہ کہ وجود سب کے نزدیک بدیہی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں۔ کوئی اُس کو جزئی حقیقی کہتا ہے، کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے، کوئی ممکن اور کوئی عین مابیت کہتا ہے، کوئی زائد علی المابیتہ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے، کوئی متواطی، کوئی مشکل انتہی۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزیں جن کو اعلیٰ درجہ کی بدیہیات کہنا چاہئے اعلیٰ درجہ کی نظری ہوں تو پھر کونسی چیز بدیہی ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے یہ معنی ٹھہرائے جائیں جس کا من وجہ ادراک ہو جائے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملہ تعلق عقل اُس سے ہو جائے جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی سمجھا گیا حالانکہ حقیقت اُس کی نظری ہے یا سماعت و بصارت

وغیرہ بہ مجرّد وجدان کے بدیہی سمجھ گئے حالانکہ حقیقت معلوم نہیں اسی طرح نفس تعلق جملہ حواس و عقل کو بداہت سمجھیں تو وہ بات اور ہے مگر اُس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اُس کا بدیہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

الحاصل گو وجود بظاہر بدیہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اُس کی ایسی نظری اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اُس کا انکار ہی کر بیٹھا چنانچہ مواقف میں بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف ماہیت ہے جس سے ذہن ہونے کو انتزاع کرتا ہے یعنی وجود مصدری کو

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ علماء مشائین جن کے تابع بوعلی سینا ہیں اُن کا مذہب ہے کہ ہیولی بالفعل نہ بالذات متخیز ہے۔ نہ ذات وضع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی جب اُس میں صورت آئے گی وہ موجود ہوگا۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولی کا وجود اُس وقت صورت سے منتزع ہوگا یا نفس ہیولی سے۔ اگر صورت سے منتزع ہو تو لازم آئے گا کہ ایک امر مبائن سے دوسرے مبائن کا وجود منتزع ہو۔ اس لئے کہ ہیولی محل ہے اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال محل میں عینیت ممکن نہیں گو وضع میں ایک ہو جائیں اور ہیولی سے بھی ہیولی کا وجود منتزع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہیولی نفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس سے وجود منتزع ہو۔ اس لئے کہ نہ وہ موجود ہے نہ متخیز نہ متصل۔ اگر کہا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولی سے وجود کو منتزع کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولی کی وضع تو محسوس نہیں۔ اس لئے کہ جتنے محسوسات ہیں وہ سب صورت سے متعلق ہیں اس لئے عقل انتزاع وجود کا بعد احساس تو نہ کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزاع وجود کا کیا ہو تو یہ مسلم ہے مگر اس وجود میں ہیولی محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں محتاج صورت ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولی کا بعد صورت کے خارج میں ہوگا

اور وجود صرف معقول ثانی بلکہ موجود فی الخارج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بدیہی ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے اور غالباً صاحب مواقف کی بھی یہی مراد ہوگی۔ اُس قول سے کہ کل کے نزدیک وجود بدیہی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدری ہیں سب انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ انتزاع ذہنی وہ ہے جس کا منشاء واقع میں موجود ہو ورنہ وہ اختزاعی ہوگا جس کو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ معنی انتزاعی اور منشاء انتزاعی میں خاص قسم کی مناسبت چاہئے۔ ورنہ وہ بھی اختزاعی ہو جائے گا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اُس کا منشاء خارج میں ایک خاص قسم کی ہیئت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اُس کا منشاء خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

اور اکل معنی مصدری ہے جس کا منشاء خارج میں خاص قسم کے حرکات ہیں۔ غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشاء ہوگا نہ یہ کہ قعود کو منشاء فوقیت سے نکال لیں یا منشاء اکل سے جس کو اختزاعی کہنا چاہئے۔ ہاں کسی مقام میں وہ سب ایک جائے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کھارہا ہو تو وہاں تینوں انتزاعیات موجود ہوں گے مگر منشاء انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا منشاء پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا منشاء وضع خاص اُس چیز کی جس پر وہ شخص ہے اور منشاء اکل کا سنہہ کے خاص حرکات۔ اب وجود پر غور کیجئے کہ وہ بھی معنی مصدری ہے۔ اُس کے لئے بھی خارج میں منشاء انتزاع ضرور ہے ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہوں گے بلکہ اختزاعی ہوں گے۔ پھر اگر منشاء انتزاع نفس ماہیت ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں اور اُس میں کوئی مناسبت نہ ہو اس لئے کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ امر کتب قوم میں مصرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل متقابلات اُس سے مسلوب ہیں۔ قطع نظر اُس کے اگر منشاء انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری انسان سے بھی منتزع ہوگا اور فرس سے بھی۔ جو دونوں متبائن ہیں حالانکہ ایک

معنی انتزاعی دو اعتباری متغایروں سے منتزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو متبائنوں سے کیونکر منتزع ہو سکے۔ غرض وجود مصدری ماہیت سے منتزع نہیں ہو سکتا اور تشخص سے بھی منتزع نہ ہوگا اس لئے کہ تشخص مجموعہ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود اُس سے منتزع ہو تو بھی وہی خرابیاں لازم آئیں گی جو نفس ماہیت میں تھیں۔ جب وجود نہ ماہیت سے منتزع ہو سکتا ہے نہ تشخص سے اور انتزاعی ہونا اُس کا مسلم ہے تو سوائے ان دونوں کے ایک ایسی چیز ہر موجود میں ضرور ہے جس سے یہ معنی مصدری منتزع ہوا کرتے ہیں گو اُس کی حقیقت بہ سبب کمال نظری ہونے کے ہم نہ بتلا سکیں گے جس کا حال اوپر معلوم ہوا۔ الحاصل وجود کو معنی مصدری میں منحصر کر دینا بغیر اُس کے کہ اُس کا منشاء انتزاع معین واقع میں ہو بالکل خلاف عقل ہے بلکہ عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ خارج میں وجود کوئی چیز ہے جس کو ماہیہ الوجودیت سے تعبیر کرتے ہیں اور وجود حقیقی بھی وہی ہے جس میں اختلاف ہے کہ وہ عین ماہیت ہے یا زائد علی الماہیت یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکہ الاراء ہے چونکہ اُس کا سمجھنا ماہیت کے سمجھنے پر موقوف ہے اس لئے پہلے ماہیت سے متعلق بحث کی جاتی ہے لیکن بیان مقصود ناظرین سے صرف اتنی درخواست ہے کہ (انظر الی ماقال ولا تنظر الی من قال) پر عمل فرمائیں کیونکہ آخر یہ مقولہ بھی عقلاء کا قابل تعمیل ہے۔

بحث ماہیت

جب کوئی چیز عالم میں موجود ہوتی ہے اور لوگ اُس کو دیکھتے ہیں اور اُس سے کسی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اس کا کچھ نہ کچھ نام رکھ دیتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت اُس نام سے اُس کو ذکر کر کے مقصود دلی سامع کے ذہن نشین کیا کریں اور اگر چنداں غرض اُس سے متعلق نہ ہو تو اُس کا کچھ نام نہیں رکھا جاتا اسی وجہ سے ہزار ہا قسم کے حیوانات نباتات و جمادات وغیرہ اشیاء ایسی ہیں کہ جن کا کوئی نام نہیں۔ چونکہ یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اس لئے کبھی اشخاص کے نام جدا جدا رکھے جاتے ہیں۔ کبھی ایک

عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے۔ مثلاً چاند سورج وغیرہ ستاروں سے غرضیں متعلق ہیں اس لئے ان کے نام شخصی ہوئے اور دوسرے ستاروں کے واسطے خاص نام نہیں ہر ایک کو ستارہ کہتے ہیں باوجود یہ کہ چاند وغیرہ سب ستارے ہیں پھر عقلاء نے توجہ کی اور قاعدے مقرر کئے کہ جب کئی چیزیں ایک قسم کی ہوں تو اُن میں بعض امور ایسے ہوں گے جو اوروں میں بھی شریک ہوں اور بعض ایک ہی قسم کے ساتھ خاص ہوں گے تو عام کو جنس اور خاص کو فصل اور مجموع کو نوع کہنا چاہئے اور نوع ہی کو ماہیت بھی کہتے ہیں مثلاً انسان کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور ایک خاص قسم کا آواز کیا کرتے ہیں جس کو نطق کہتے ہیں۔ اُن کی ماہیت حیوان ناطق قرار دی اور گدھے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر پکارتا ہے جس کو نہیق کہتے ہیں۔ اُس کی ماہیت حیوان ناطق قرار دی اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر آواز کرتا ہے جس کو صہیل کہتے ہیں اُس کی ماہیت حیوان صاہل قرار دی مگر چونکہ انسان سمجھ کر وہ خاص قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اس لئے ناطق کے معنی دریا بندہ معقولات قرار دیئے۔ اسی طرح نہیق وغیرہ میں گو تعبیرات میں وہ اشیاء ذکر کئے جاتے ہیں جو عوارض ہیں مگر مقصود اُن سے وہ امور سمجھے جاتے ہیں جو خارج عن الذات نہ ہوں۔ غرض ذاتیات سے وہ امور مراد ہیں جو اُس سے منفک نہ ہوں اور اُن میں سے خاص وہ امور جو ظاہر از اند علی الذات نہ ہوں مثل لوازم ماہیت وغیرہ چونکہ اکثر لوازم سے ذاتیات مشابہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے کہ جب ہم معانی معقولہ میں نظر کرتے ہیں کہ کون سے معنی جنسیّت کے لئے خاص کئے جائیں تو اکثر ہمیں معلوم نہیں ہوتے اور بعض معلوم بھی ہو جاتے ہیں انتہی۔ اس لئے ماہیات کو معین کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے نہایت دشوار ہے۔

الحاصل موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن میں لائی جاتی ہے اور اُس میں غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات میں داخل ہے اور کونسی خارج چونکہ عقل میں یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیاء سے علیحدہ کر کے تصور کر سکتی ہے اور اُس تصور سے اُس کو کوئی چیز مانع نہیں حتیٰ کہ وجود کو علیحدہ اور دوسرے مفہومات کو علیحدہ تصور کر سکتی ہے۔ اس لئے

بعض امور کو ذات قرار دے کر وجود کو علیحدہ طور پر عارض تصور کر لیتے ہیں۔ اس لئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ جس چیز کو عقل ماہیت قرار دیتی ہے وہ خارج میں بھی اُس کے ساتھ ہوتا ہے اور ذہن میں بھی اس لئے بادی الرائے میں معلوم ہوتا ہے کہ عوارض ماہیت سے ہے مثلاً جب اُس نے حیوان ناطق کو ذات ٹھہرا لیا تو ظاہر ہے کہ وجود اُس کو عارض سمجھا جائے گا خواہ ظرف خارج میں ہو یا ظرف ذہن میں اس لئے کہ حیوان ناطق نفس ذات میں وجود سے علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ حیوان ناطق کہاں سے آگیا اُس کو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹوٹ ٹوٹ کر نکالا تھا یعنی اُن موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد ماہیت قرار دی گئی تھی۔

شارح تجرید رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے یعنی ہونیت شخصیت مگر عقل اُس کی تفصیل کر کے ماہیت نوعیہ اور تشخص نکالتی ہے جیسا کہ ماہیت کی تفصیل کر کے جنس و فصل نکالتی ہے اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ اجزاء غیر محمول ہوں یعنی اجزائے خارجیہ وہ دونوں وجود یعنی وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہوتے ہیں جیسے گھر کے اجزاء اور اجزاء محمول ہوں اُن کا تقدم کل پر صرف ذہن میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل ہیں انتہی۔ وجہ اُس کی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک شے ہے وہاں کلیت اور جزئیت کا تحقق ہی نہیں اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذوات متاصلہ ہیں اور امور ذہنیہ اُن کے اظلال ہیں اور لکھا ہے کہ ماہیت کو ذہنی ہونا لازم ہے اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صور کلیہ ہیں نفس میں جزئیات سے منترع ہوتی ہیں۔

وجود خارج میں بسیط ہے اور ماہیات انتزاعی ہے

الحاصل ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجود جو امر متاصل اور واقعی ہے وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انتزاعی ہے جس کا منشاء خارج میں وہی امر بسیط ہے۔ مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں۔ مفہوم جو ہر اُس سے منترع ہوا۔ خواہ اُس کی

تعریف میں موجود لانی موضوع کہنے یا بانہ اذ اوجد فی الخارج کان لانی موضوع کہنے اس لئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر سلبی ہے جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہو سکتی اس سبب سے وہ زید خارجی کی ذات کا جز خارجی ہرگز نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدمی اعتباری ہوا۔

اور اس حیثیت سے کہ اُس کو طول اور عرض و عمق عارض ہے مفہوم جسم منتزع ہوا کیونکہ یہ امور اعراض ہیں اُن سے جو مرکب نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید جو ہر نہ ہو اس لئے کہ جو مرکب عرض و جوہر سے ہے وہ جوہر نہیں ہو سکتا اور اس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑھتا ہے نامی منتزع ہوا کیونکہ نموا ایک حرکت خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جزئیات کی جہت سے حساس اور ادراک کلیات کی جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے۔

الحاصل ان میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے اُن سے خارج میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزا جو ذاتیات ماہیت ہیں مفاہیم انتزاعیہ ہیں۔ جیسے احتیاج الی الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا تو ہم فراغ کی جہت سے متحیر۔ اور انگلیاں قلم پکڑنے کے قابل ہونے اور خاص قسم کے نقش کی صلاحیت رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے متشکل۔ اور خاص قسم کی حرکات کی جہت سے آکل و شارب بالطبع اور سود و بیاض کی جہت سے اسود و ابیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضاحک مغضب فرحان حزين وغیرہ منتزع ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جب جوہر وغیرہ امور ذات زید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے وہ ایک امر بسیط ہے جس کو وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شارح تجرید کے اقوال مذکورہ بالا سبھی اسی کے مؤند ہیں۔

پھر اگر جوہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجیہ ہوں تو ضرور ہے کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں ممتاز ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزاء حالانکہ یہ بالبداہتہ

باطل ہے اسی وجہ سے کوئی اُن کو اجزائے خارجیہ کہتا ہی نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت جو ذہن میں ایک شے بنتی ہے وہ اُسی کے اجزا ہیں جن کا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متاصل ہیں نہ اُن سے جو مرکب ہے وہ متاصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہوں تو کوئی فضیلت نہیں کل انتزاعیات محمول ہوتے ہیں جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے۔ غرض مفہوم جو ہر وغیرہ ذاتیات اور انتزاعیہ ہیں جن کا خارج میں وجود خاص ہے بلحاظ مختلفہ۔ اور جس طرح موضوع میں نہ ہونا اور طول و عرض و عمق اُس وجود خاص سے منتزع ہیں اسی طرح مادی ہونا بھی منتزع ہے۔ بلکہ بحسب اصطلاح حکمت مادہ کو جس قدر اُس موجود خاص کے ساتھ تعلق ہے طول و عرض و عمق کو نہیں کیونکہ ان کیفیات سے اُس کا تقوم نہیں اور اس کو اُس کے تقوم میں دخل کہیں تو بجا ہے باوجود اس کے جسم ذاتی ہے اور مادی ذاتی نہیں۔ اسی طرح جیسے باعتبار حسن کے اُس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی آکل بالطبع بھی منتزع ہے۔ اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کہا جائے کہ آکل عرضی دائمی نہیں تو ہم کہیں گے کہ حساس ہونا بھی دائمی نہیں بلکہ اگر اکل بالطبع کو دائمی کہیں تو بہوقع نہ ہوگا اگر عرض مفارق ہے تو آکل بالفعل ہے نہ آکل بالطبع بخلاف احساس کے کہ حالت نوم میں وجود اس کا مفقود ہے اور اگر ذاتیت کے لئے کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہئے کہ نامی ذاتی نہ ہو اس لئے کہ نمو ہر حیوان میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہے۔ باوجود اُس کے اُس کو ذاتی کہتے ہیں اور لون حالاں کہ جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتا مگر دونوں کو ذاتی نہیں کہتے اسی طرح معتدی بالطبع ہونا اُس کا ہمیشہ ہے جیسے ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت نوم میں بھی باعتبار ذات و صلاحیت کے ناطق ہے چاہئے تھا کہ وہ بھی ذاتی ہوتا۔

علیٰ ہذا القیاس جیسے باعتبار ادراکات نفس کے ناطق اُس سے منتزع ہے ویسا ہی باعتبار اس کے کہ نفس مدبر بدن ہے مدبر بدن ہونا بھی اُس سے منتزع ہے مگر اُس کو ذاتی نہیں کہتے۔

الحاصل زید کی ذات متاصلہ میں کوئی جز داخل نہیں اگر جوہر وغیرہ داخل ہوں تو ماہیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی ذہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر واقعی خارجی ہے اگر ماہیت کے اجزاء ممکن دونوں آکل بالطح ممدبر للبدن قرار دیں تو بھی خلاف واقع نہ ہوگا کیونکہ جیسے جوہر وغیرہ انتزاعی ہیں ویسے ہی یہ بھی ہیں دونوں کا منشاء خارج میں موجود ہے اور یہ بھی ضرور نہیں کہ اُس ماہیت مقررہ کا انکار بھی کیا جائے اس لئے کہ انتزاعات کا اہتمام ہی کیا یہ نہیں وہ سہی اور جب حکماء نے اہتمام کر کے امور مشہورہ کو ماہیت کے لئے اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر یہ ماننا وہیں تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے بڑھا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت ماہیت کو نہ بچائے اور اگر مجموعہ انتزاعیات یعنی ماہیت کو ذات قرار دے کر ذات یعنی وجود خاص کو عارض قرار دیں اور قلب موضوع کر دیں تو یہ ہرگز نہ مانا جائے گا۔

تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ ماہیت ایک امر کلی ہے جس کا انتزاع موجودات خاصہ سے ہوتا ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب کوئی کلی ذہن میں بنے گی موجودات خارجیہ سے لی جائے گی اس لئے کہ انسان کے ذہن میں حق تعالیٰ نے عجیب صلاحیت دی ہے کہ جس طرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت اس میں آ جاتی ہے خواہ وہ مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی جزئی کو دیکھتا ہے تو بحذف تشخصات خاصہ کلی بنالیتا ہے کبھی کسی منشاء سے کسی چیز کا انتزاع کر لیتا ہے اور کبھی بغیر منشاء کے اختراع کرتا ہے کبھی ایسی صورت بنالیتا ہے کہ اُس کے وجود کا خود قائل نہیں مثلاً لاشے و لاممکن وغیرہ کے۔

غرض جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں اُن کو اشیاء خارجیہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اکثر صورتوں کو خارج سے کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ صورت جزئیہ میں حکایت ہوتی ہے بخلاف صورت کلیہ کے اُن میں تو حکایت بھی نہیں کیونکہ کلی جو ذہن میں بنائی جاتی ہے وہ بحذف تشخصات ہوتی ہے جو سراسر تصرف ذہن ہے کیونکہ خارج سے حذف تشخص ممکن نہیں پھر چونکہ ذہن کو حذف تشخصات کی عادت اور ہمیشہ اُن کلیات کے ساتھ ممارست

ہے اس لئے اگر اُن کے ذہن نے حکم کر دیا کہ جیسے جزئی ذہنی حکایت جزئی خارجی ہے ویسی ہی کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہے حالانکہ کلی کا وجود خارج میں ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت سے عقلاء اُس کے وجود خارجی کے قائل نہیں اُن کے مذہب پر تو وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی نہیں سکتی اور واقع میں بھی حکایت اُس پر کیونکر صادق آئے گی اس لئے کہ صورت کو تو ذہن نے بخلاف تشخصات تراش لیا ہے اور کلی من حیث ہو کلی کے محکی عنہ کا خارج میں ہونا خلاف بدہمتہ عقل ہے بلکہ اُس کلی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں بھی کلی ہوگی حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں کہ کلی من حیث ہو کلی خارج میں موجود ہے بلکہ جن کے پاس کلی کا وجود خارج میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلی موجود ہوگی شخص ہی ہوگی کیونکہ وجود اور تشخص مساوق ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہیں سب اشخاص ہیں باوجود اس کے کلی کو خارج میں موجود کہنا قیاس الغائب علی الشاہد ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے اُس کلی کو دیکھ کر کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ نہیں سمجھتا کہ یہ کلی تو اُس کے تعامل سے پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن میں آتی ہے وہ خارج سے نہیں آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ جزئیات محسوسہ کی صورتیں بواسطہ حواس کے حس مشترک میں جاتی ہیں پھر خیال میں وہاں سے تجرید مادہ کر کے وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جن کو نفس ادراک کرتا ہے چنانچہ سابقہ شیخ کی تقریر نقل کی گئی۔

جس سے ظاہر ہے کہ اس فعل میں صرف تعمل ذہن ہے جب کلیات محسوسات کے بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہئے کہ غیر محسوس کے بنانے میں کس قدر دخل ہوگا کیونکہ وہاں تو وہ کلی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی۔ غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی کی ہونہیں سکتی اس لئے کہ وہ جزئی ہے تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ مبدأ آثار خاصہ ہے تو یہ مبدأ آثار متضادہ وہ مادی ہے تو یہ مجرد اس کا تکون بخلاف تشخصات ہے تو اُس کا وجود بزیادت تشخصات جس صورت میں کہ وہ مان لیا جائے۔

علیٰ ہذا القیاس صور جزئیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن میں جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اس طور پر کہ نسبت دونوں میں پیدا ہو جس سے قضیہ معقولہ بنے تو اس اعتبار سے کہ حس مشترک میں وہ صورت ہے حکایت محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق نہ آئے گی اس صورت میں الانسان حیوان کا محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا مگر اُس وقت کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ اس موضوع کا خارج میں وجود نہیں جب ایسے قضیہ میں حکایت نہ ہو تو الامکان معدوم وغیرہ میں بطریق اولیٰ حکایت نہ ہوگی بلکہ اس قسم کے قضایا کو مجملہ اختراعات ذہن سمجھنا چاہئے گو ذہن ایسے موضوعات کے لئے مناسب محمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب خارج میں ہونہ سکے تو انتزاع کسی چیز کا اُس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول بنے اور چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آ نہیں سکتی اور ذہناً و خارجاً وہ معدوم ہے جیسا کہ صاحب سلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ متصور ہوگا وہ اُس محال کی صورت نہ ہوگی پھر محمول کے ساتھ اُس کا منصف ہونا نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع جس قضیہ کے موضوع محمول کا یہ حال ہو تو اُس کی واقعیت کیونکر ہو سکے باوجود اس کے جب شریک الباری ممتنع کہا جاتا ہے تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف تعمل ذہنی ہے واقعیت سے اُس کو کوئی تعلق نہیں۔ اس صورت میں مواد ثلاثہ میں سے مادہ امتناع باعتبار خارجی اور واقعی محکی عنہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے تو محمول صادق نہ آئے گا اس لئے کہ جو محمول تجویز کیا جائے گا باعتبار واقع کے ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن میں تو وہ موجود نہ محال ہے ہے نہ معدوم۔

ثبوت الشئ للشیء فرع ثبوت مثبت لہ

کلام اس میں تھا کہ خارج میں صرف اشخاص و جزئیات ہیں ماہیت کلیہ نہیں ہے اس دعویٰ پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو اُن کے موجود ہونے کے وقت تشخص و وجود اُن کو عارض ہوگا اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کو وجود نہیں پھر اس عرض

کی حالت میں یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونوں عارض ہیں اور کلی معروض یا یوں کہتے یہ دونوں مثبت ہیں اور کلی مثبت لہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت اشیٰ للشیٰ فرع ثبوت مثبت لہ ہے حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت وجود خارجی یہاں ہونے نہیں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پھر اگر بحسب قاعدہ مذکورہ ماہیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم اشیٰ علی نفسہ لازم آئے گا اور اگر غیر ہو تو ماہیت کی موجودیت بدوں وجود ہوگی پھر وجود سابق میں بھی یہی گفتگو ہوگی یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا اور یہ سب لوازم باطل ہیں۔

اب یہاں ماہیت کو موجود کہنے والوں کو نہایت پریشانی ہے محقق دوانیؒ نے تو فرعیت کا انکار کر ہی دیا اور کہا کہ ثبوت اشیٰ للشیٰ مثبت لہ کی فرع نہیں بلکہ اُس کو مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت لہ کہیں تو ماہیت کا وجود قبل ثبوت وجود عارض لازم ہوگا اور اگر مستلزم مثبت لہ کہیں تو ماہیت کا وجود بعد اس کے ہوگا کہ اس کو پہلے وجود ثابت ہو لے کیونکہ ثبوت اشیٰ للشیٰ یعنی ثبوت الوجود للماہیۃ مستلزم ہے اور ثبوت مثبت لہ یعنی ماہیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہے محقق موصوف نے تاخر ماہیت کے واسطے تدبیر تو نکالی مگر وہ قاعدہ مسلمہ ٹوٹ گیا جس کو کل حکماء نے مان لیا ہے تعارض کے وقت قاعدہ مسلمہ کو نہ ماننا اور ماہیت کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا دونوں براہیں اس لئے کہ دونوں حکماء کے مسلمات سے ہیں بلکہ وجود ماہیت کے قائل نہ ہونا آسان ہے اس لئے کہ وہ بہت سے حکماء کا مذہب بھی ہے بخلاف اس قاعدہ کے کہ کسی کو اُس میں کلام نہیں۔ محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اس لئے کہ بہ مقتضی اس قاعدہ کے ثبوت البیاض جسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعض وجود بیاض ہو حالانکہ وہ باطل ہے۔ اگر کہا جائے کہ استلزام مثبت لہ کو صرف اسی قدر لازم ہے کہ وجود مثبت لہ کا ہوا عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض میں یا بعد جیسے ماہیت وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت لہ فرع مثبت ہے۔ حالانکہ مقتضی ربط ایجابی کا یہ ہے کہ عارض کسی درجہ کا ہو۔ مرتبہ معروض کے بعد ہوگا عقلاء کا قول ہے ثبوت العرش ثم النقش یعنی یہ سب وقتیں جب ہی تک ہیں کہ ماہیت کو موجود خارجی کہیں اگر اُس کو انتزاعی

مان لیں تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

میر باقر داماد نے مثبت لہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کہا کہ یہ تو ضرور ہے کہ ثابت مثبت لہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد مرتبہ معروض کے ہے مگر چونکہ ماہیت وجود میں ثابت مثبت لہ کے وجود کی فرع نہیں ہو سکتا اس لئے اُس کو تقرر و فعلیت کی فرع قرار دے کر کہا کہ یہ فرعیت جعل بسیط کے مذہب پر مقرر ہوتی ہے۔ کیونکہ اس جعل کے قائلوں کے پاس اثر جعل کا بالذات نفس ماہیت ہے یعنی جاعل نے نفس ماہیت کو قوت سے فعل میں لایا جس سے وجود منتزع ہوتا ہے اور ماہیت مع الوجود اثر جعل کا بالعرض ہے اس صورت میں وجود اور ثبوت وجود ماہیت کے لئے فعلیت ماہیت کے فرع ہیں اور مرتبہ فعلیت ماہیت اُن پر مقدم ہے بہ تقدم ذاتی یہ تو مقتضی ربط ایجابی کا ہے لیکن بحسب خصوصیت حاشیتین کہیں صرف اتلزام ہوتا ہے اور فرعیت وہاں نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت اُس کے تقرر کے جیسے ثبوت الذاتیات للذات میں۔ فاضل حمد اللہ نے شرح سلم میں اس پر اعتراض کیا کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات و ذات میں بہ نظر خصوصیت حاشیتین کے نہیں بنتی تو مشہور سے عدول کرنے کی کیا ضرورت وہی قاعدہ ثبوت اشی للشی فرع ثبوت المثبت لہ مسلم رکھا جاتا کہ مقتضی ربط ایجابی کا تو ہی ہے مگر کہیں مثلاً ثبوت وجود و ذاتیات میں چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت نہیں بنتی اُس کو مستثنیٰ کر دیتے جیسے فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات و ذاتیات میں کہا جا رہا ہے۔

اور جعل بسیط مقتضی اس امر کو نہیں کہ مطلقاً طبیعت ربط ایجابی فرع تقرر ہو ہاں خصوصیت ربط وجود اور اُس کے توابع مقتضی اُس کو ہیں کہ وہ فرع تقرر ہوں۔

اور یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ جو لواحق کے تقرر اور وجود پر مقدم ہیں جیسے امکان وہاں فرعیت نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کی بنتی ہے نہ بہ نسبت فعلیت کے اور اگر کہا جائے کہ امکان مفہوم عدمی ہے یعنی سلب ضرورت تو اُس کا جواب یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک

امکان وجودی شے ہے اور اُسی پر بنا اُس قاعدہ کی ہے کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اُس کو جانے دیجئے احتیاج الی التجعل اور وجوب بالغیر کو لیجئے اُن کا تقدم تو وجود و تقرر پر مسلم ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ معقولات ثانیہ ہیں جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اس لئے کہ ہم بالبداہتہ جانتے ہیں کہ امکان و احتیاط و غیرہ نفس الامر میں ممکن کو عارض ہیں ذہن اُن کے عروض کا نہ ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الی الغیر ہے گو کوئی ذہن نہ پایا جائے انتہی لملخصاً۔

الحاصل ربط ایجابی کا مقتضی باوجود یہ کہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان وغیرہ میں بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں بنتی وجہ اُس کی یہی ہے کہ ماہیت موجود خارجی فرض کی جارہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ اُس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے ماہیت اور ذاتیات و امکان وغیرہ بہ حیثیات مختلفہ متزع ہوتی ہیں۔

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض کیفیات خاصہ اور منشاء انتزاع ماہیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود ماہیت کوئی چیز ہو حالانکہ اُس کا انتزاعی ہونا مقتضی تاخر ہے اور قطع نظر اس کے اگر ماہیت معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عارض ہوگا اور قیام عرض کا اس بات کو مقتضی ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پھر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات میں موجود نہ ہوگا یعنی معدوم ہوگا اور معدوم کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور اگر تقرر کا درجہ نکالیں تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقرر عین ماہیت نہیں بلکہ مثل وجود کیفیت زائدہ عارضہ ہے اور نفس ماہیت معروض ہوگی اور جب تقرر عارض ہو رہا ہے تو قبل عروض معروض نفس ذات میں غیر مقرر اور غیر موجود ہوگا۔

بہر حال نفس ذات قبل عروض تقرر و وجود بالکل معدوم ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اعداد میں تمایز نہیں اس لئے کہ تمایز کا مدار تمایز تشخصات پر ہے اور تشخصات کے لئے وجود کی ضرورت ہے یعنی جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو شخص نہیں ہو سکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تشخص وجود سے متعلق ہے خواہ اُس کو مساوق وجود کہئے یا عین وجود اور قبل وجود

جب تشخص نہیں تو متماز بھی نہیں ہو سکتا اس صورت میں اعدام میں متماز ممکن نہ ہوا یعنی انسان و فرس و غنم اُس حالت میں ایک ہیں یعنی کچھ نہیں پھر یہ بات کیونکر صادق آئے کہ انسان کو تقرر یا وجود عارض ہو اس لئے کہ اُس حالت میں انسان جب کوئی چیز ہی نہیں تو تقرر اور وجود کس کو عارض ہوگا عدم بحث کو وجود کا عارض ہونا بدیہی البطالان ہے غرض تدقیق نظر سے موجودات خارجیہ میں اگر غور کیجئے جس پر مدار اور اکات عقلیہ کا ہے تو یہ بات کبھی سمجھ میں نہ آئے گی کہ ماہیت کو وجود خارج میں لاحق ہوتا ہے مگر سنتے سنتے حیوان ناطق کو ذات سمجھنے کی عقل کو عادت ہوگئی تو وجود کو عارض کہنا اُس پر آسان ہو گیا وجہ اُس کی یہ ہے کہ نہ کبھی اُس کو وجود کی حقیقت میں غور کرنے کا اتفاق ہوا نہ ماہیات کے معنی میں فکر کرنے کی نوبت پہنچی۔

اب تھوڑی دیر کے لئے عقل کو خالی باطبع چھوڑ دیجئے اور کہئے کہ زید سے سیاہی سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دو یعنی اُن کے وجود کو عدم سمجھ لو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا ضرور رہے گی کہ خالی زید رہ گیا نہ اُس میں کسی قسم کا رنگ ہے نہ بونہ چلنا پھرنا نہ اور کوئی عارض پھر کہئے کہ جیسے عوارض کے وجود کو دور کیا اسی طرح اُس کے ذات کے وجود کو دور کرو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کہے گی صرف حیوان ناطق باقی رہ گیا کیونکہ ایک مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پھر کہئے کہ جیسے وجود حیوان ناطق کو اُس سے دور کیا اب اُس کے تقرر کو اُس سے دور کرو شاید یہ کہے گی کہ تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے لوازم اور ہیں اور ماہیت کے لوازم اور مثلاً عدم میں کسی قدر امتیاز ہونا تقرر سے متعلق ہے اور ضحک وغیرہ ماہیت کے لوازم ہیں اور ظاہر ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر ماہیت کو اور تقرر اگر نفس ماہیت ہو تو ضرور ہے کہ ماہیات قبل وجود متماز ہوں حالانکہ وجود تشخص سے متعلق ہے اور اگر یہ کہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ مقرر اور ممتاز ہے تو کہئے وہ وجود علمی ہوگا۔ کلام اُس وجود میں ہے جس کی وجہ

سے وہ حادث ہوئی اگر کہے کہ حکماء کے مذہب پر عالم قدیم ہے تو دہری وجود میں وہ ممتاز ہوگی تو کہئے کہ قدم عالم کا مسئلہ مخدوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز موقوف ہو ثابت ہو نہیں سکتی۔

غرض زمانہ حدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج میں اُس کے لئے کوئی تقرر نہ ہوگا کیونکہ تقرر تو جب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل تقرر ماہیت عین ماہیت نہیں اُس کو بھی دور کیجئے تو شاید عقل یہ کہے گی کہ ہمارے دور کرنے سے وہ خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہو سکتا تو اس کو کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اُس کو خارج کر دو یعنی اعتبارات عقلیہ سے۔ پھر پوچھئے کہ اب حیوان ناطق کا کہیں پتا ہے اگر اُس نے پھر تقرر وغیرہ کا نام لیا تو کہئے کہ ابھی پوری تعمیل نہ ہوئی اُس عارض کو بھی اپنی سرحد سے نکال دو اُس وقت ضرور کہے گی کہ ماہیت عدم بحث ہوگئی پھر کہئے کہ فرض کرو کہ جیسا کہ تم نے اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکال دیا اگر حدود واقع سے بھی وہ سب نکالے جائیں تو کیا پھر بھی زید کہیں ممتاز رہے گا۔ عقل ضرور کہے گی کہ اب اُس کا ہرگز پتا نہ رہے گا۔ اُس وقت اُس سے کہئے جس طرح اس فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں یعنی عدم بحث ہو گیا تو اُس کو وجود کیونکر لاحق ہوگا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی ماہیت کو وجود لاحق نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات عارض ہیں اس لئے کہ کلام یہاں وجود واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہوگا تو ضرور ہے کہ اس کے لئے کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد ثلاثہ احاطہ خطوط کسی مدت تک بڑھنا غذا حاصل کرنا چلنا پھرنا سمجھنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ اسی طرح وجود بکر کا ہوگا جس کے لئے یہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات ہوں گے ایسا ہی وجود بکر وغیرہ کا یعنی وجودات خاصہ میں کیفیات و عوارض مخصوصہ ہوں گے اور وہ سب جزئی ہوں گے اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اس طور سے کہ جب خاص خاص دو سیاہیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مفہوم ایسا ذہن میں

آتا ہے جو دونوں کو شامل ہو اُسی کو کلی کہتے ہیں پھر بعد اراکات جزئیہ کے جو مفہیم کلیہ کہ ذہن میں جمع ہوتے ہیں۔ اُن میں سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور اس مجموعہ کا نام ماہیت قرار دیا جاتا ہے۔

غرض وجودات خاصہ جن میں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے آپس میں ممتاز ہیں اور ماہ الامتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جس کا نام تشخص ہے اور اسمائے تشصیہ اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں۔ تشخص وجود سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جہاں وجود ہوگا خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ممتاز ہوگا اور ماہ الامتیاز تشخص ہے تو ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ تشخص ہو پھر ان تشخصات کے لحاظ سے اگر ہر شخص کو مباحث دوسرے کے کہنے تو ممکن ہے اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ سب کیفیات وجود ہیں۔ ذات وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں مستقل اور معروض ہے جیسے زید کو لڑکپن جوانی پیری عارض ہیں اور تینوں حالتوں میں زید وہی شخص معین ہے اُس کی ذات میں کوئی تکثر نہیں اس لحاظ سے کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو بجا ہے اس صورت میں تغاّر صرف اعتباری ہوا۔ غرض ہر وجود خاص مستقل اور متصل ہے۔ نہ وہاں کوئی ماہیت ہے نہ ذاتیات بلکہ ماہیات وجود خاص سے ذہن میں بنائی جاتی ہیں جس کا حال اوپر معلوم ہوا اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی بواسطہ حواس کے اور خیال سے بعد تجرید کے صور کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہی۔ جب یہ بات ہے کہ ماہیتیں کلیات ہیں اور جملہ ذہن میں ہی بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ ماہیتیں ذہن ہی میں بنتی ہیں اور شارح تجرید کے اقوال سے بھی یہی ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا گیا تو غور کرنا چاہئے کہ انتزاعیات ذہنیہ کو جن کا وجود مطلقاً خارج میں نہیں معروض قرار دینا اور منشاء انتزاع کو جو بالذات خارج میں موجود ہے عارض اور تابع بنانا کس قدر عقل سے بعید ہے اور اُس پر کئی اعتراض ہوتے ہیں مجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ امکان نفس

ذات کی صفت ہے۔

تقریر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ ماہیات وہ مفاہیم ہیں جو موجودات خارجیہ یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنی کلیات ہیں سب منتزع ذہن ہیں اس لئے کہ خارج میں سوائے وجود خاص کے کوئی چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن لوگوں کے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی نہیں انھیں کا مذہب حق ہے۔

کلی طبعی

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا حیوان الموجود فی الخارج کا جزء حیوان ہے اور جزء موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا ایک امر عرفی پر ہے جس کا ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کئی موجودوں میں پائی جاتی ہے تو ان سب کو ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اُس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود بالذات ہے یا نہیں۔ ہذا حیوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہو کہ مشار الیہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان بھی موجود ہے یہ منال ایسی ہوئی جیسے کسی سقف کے طرف اشارہ کر کے ہذا الفوق الموجود کہیں اور استدلال کریں کہ فوق موجود ہے کیونکہ جزء موجود کا ہے اگر اس کے معنی یہ لیں کہ مشار الیہ سے فوقیت منتزع ہو رہی ہے تو مسلم ہے جیسے مثال مذکور میں حیوان منتزع ہو رہا ہے اور اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلا لحاظ منشاء موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں۔ حاصل یہ کہ انتزاع میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پھر یہ استدلال کلی طبعی کے وجود پر از قبیل مصادره علی المطلوب ہے کیونکہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل بھی یہی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور ہذا یعنی مشار الیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان جو جزء ہے موجود ہے۔

شارح مطالع نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس جزئیات خارجیہ ہوگی یا جزء یا خارج ہوگی اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر وہ عین جزئیات ہوگی تو لازم آئے گا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہوں

اس لئے کہ جو جزئی فرض کی جائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کی جائے وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہتہ باطل ہے اور صورت ثانیہ یعنی کلی طبعی جزو موجود خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں اُن جزئیات کا جز ہوگی تو وجود اُس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائی خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اُس کا وجود مقدم ہو تو مغائر وجود کل ہوگا اس صورت میں حمل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا جیسے تمام اجزائی خارجیہ میں یہی بات ہے اور تیسری صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالة ہے۔

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الاعیان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صرف طبیعت نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ امر واحد بال شخص مختلف مکانوں میں موجود اور صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہو جو ظاہر البطان ہے اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بہ یک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شئی کا مختلف محال میں لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموعہ موجود ہوا اور اگر دونوں بدو وجود موجود ہوں تو حمل طبیعت مطلقہ کا مجموعہ ممکن نہ ہوگا اور وہ خلاف مفروض ہے۔ اگر کہا جائے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اُس کا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اس معنی سے ضروری ہے کہ جس پر حیوان صادق آتا ہے وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چہ جائے کہ ضروری ہو۔

اگر کہا جائے کہ وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں سے متحقق ہوئیں تو جواب اُس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صور کلیہ کو مختلف طوروں سے انتزاع کرتی ہے کبھی اُن کی ذوات سے اور کبھی اُن اعراض سے جو اشخاص کو ملکتف ہوں بحسب استعداد ہائے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ انتہی۔

ملاحسن نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہونے کی یہ ہے کہ

اتصال اجسام میں ثابت ہے اس وجہ سے کہ جزلات تجزی باطل ہے۔ پھر اگر ایک جسم متصل کے ہم دو حصے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اُس کو لاحق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔ اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے رہیں گے بخلاف اس کے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم آئے گی اس لئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین تشخص ہوں گے یا نہ ہوں گے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئے گا کہ نہ کلی خارج میں موجود ہو نہ تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا انکار کیا ہے اُن کے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں عین تشخص ہوں تو چونکہ وہ ممتاز اور مبائن ہیں متصل نہ ہوں گے اس لئے کہ متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو باطل جز ثابت کیا گیا تھا باطل ہو گیا اس لئے کہ اُن دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہیں اور چونکہ دونوں کے تشخص مبائن ہیں اور دو متبائن متصل نہیں ہو سکتے اتصال اُن کا قبل انفصال ممکن نہ ہوا اور وہ باطل ہے انتہی۔

یہ دلیل مبطلین جز کو نہایت آسانی سے ساکت کر دے گی اس لئے کہ بڑی دقتوں سے اتصال اجسام اُن کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے موجود فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم برہم ہو جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس صرف تشخصات کو موجود خارجی کہنے والوں کو بھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں ماہیات موجود خاص سے منزع ہوں اور تشخصات اُس کے عوارض ہوں تو کوئی قباحہ لازم نہ آئے گی اس لئے کہ وہ دونوں حصے دو وجود خاص ہیں اُن کے عین تشخصات نہ ہونے سے وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ تقریر جاری ہو سکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کریں تو وہ دو فرد اُس جسم

کے ہوں گے جو بسبب تشخصات متبائنہ کے باہم ممتاز و متبائن ہیں اور دو متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے حالانکہ پہلے بسبب بطلان جز کے اتصال ثابت تھا۔

ملاحسن نے نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال میں جو اجزاء تھے وہ انتزاعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت انفصال میں جو اجزاء ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجودہ فی الخارج ہیں اگر یہ اجزائی حادثہ نفس تشخصات متبائنہ ہوں اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سابق کو کوئی ضرر نہیں اور اس تقریر سے وہ اعتراض بھی اُٹھ گیا کہ باقی اجزاء جو بعد انفصال ممتاز ہیں بعینہ وہی اجزاء ہیں جو قبل انفصال تھے اور یہ اجزاء منفصلہ متبائن الحقیقہ ہوں گے جس صورت میں کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو اجزاء متبائنہ اجزائے متصلہ ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے کیونکہ متبائن میں اتصال ممکن نہیں۔ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہو گیا کہ اجزائے انتزاعیہ سابقہ اور اجزائے متحققہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اس لئے کہ ذاتی وجود انتزاعیات کا ذہن میں ہوتا ہے اور متحققہ کا خارج میں اس لئے جائز ہے کہ اُن دونوں اجزاء میں ذاتاً متبائن ہو اور جب اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متبائن کا لازم نہ آیا۔

اگر کہا جائے کہ اجزائے متصلہ متحد فی المابیت ہیں اس لئے کہ وہ متحد فی الوجود ہیں اس وجہ سے تشخصات بحتہ نہیں ہو سکتے اور جب وہ تشخص نہ ہوئے تو وجود کلی کا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متصلہ صرف انتزاعی ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزائے انتزاعیہ متحققہ الحقیقہ نہیں ہو سکتے بلکہ جائز ہے کہ متبائن بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ دوائر متبائنہ افلاک سے منزع ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ وہ اجزاء متحد فی الوجود متبائن ہوتے تو اتحاد اُن کا ممکن نہ ہوتا تو جواب اس کا یہ ہے کہ اُن اجزاء کا اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ منشاء انتزاع اُن کا ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہو سکیں

اور ایک چیز منشاء امور متبائنہ کا ہو سکتی ہے جیسے کہ منشاء دو اثر متعددہ کا ہے۔
مولانا بحر العلومؒ نے شرح سلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر
ماہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو تعین عین اشخاص موجود ہوگا اور ذات اشخاص بانفسہ ممتاز
ہوں گے اور امتیاز بالذات فرع اس کی ہے کہ وہ مقرر اور موجود بانفسہ ہوں اس لئے کہ
جب تک کوئی چیز مقرر اور موجود نہ ہو تو ممتاز اور معین نہیں ہو سکتی اور مقرر اور موجود
بالذات ہونا وجوب ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو
لازم آئے گا کہ اشخاص واجب بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور
ہے کہ تعین خارج ہو اور یہ بھی مسلم ہے کہ تعین امر منضم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہوگا نفس
ماہیت سے جو متکثر ہے بہ تكثر جعل اور ممتاز ہیں امور نسبیہ مختلفہ کی وجہ سے جن کا وجود باختلاف
جعل ہے اس کا جواب خود مولانا نے یہ دیا ہے کہ اشخاص اگر متعین بالذات ہوں تو اُس سے یہ
لازم ہی نہیں آتا کہ وہ مقرر اور موجود بانفسہ بھی ہوں اس طور سے کہ جاعل کی طرف بالکل
محتاج نہ ہوں بلکہ اشخاص متعینہ کے حق میں تقرر و عدم تقرر برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ
تعین اور وجود واقع سے ممکن الارتفاع تھے جاعل نے اُن کو ثابت کیا انتہی۔

جعل بسیط ومؤلف

تقریر مذکورہ بالا سے یہ معلوم ہوا کہ ماہیات امور انتزاعیہ ہیں اُن کا وجود
خارج میں نہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نہ جعل بسیط حق ہے نہ جعل مؤلف اس
لئے کہ دونوں مذہبوں کا مدار وجود خارجی ماہیات پر ہے کیونکہ اشرافین جو جعل بسیط
کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا نفس ماہیت ہے اور مشائخ جو جعل مؤلف
کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا مفاد ہیأت ترکیبیہ ہے یعنی اقصاف الماہیۃ
بالوجود اور ان دونوں صورتوں میں ماہیت کا وجود خارجی مراد ہے اور جب ماہیت ہی
موجود نہ ہو تو دونوں قابل تسلیم نہیں اگرچہ بعد اثبات انتزاعیت ماہیت کے کوئی
ضرورت نہیں کہ ہر ایک مذہب کے دلائل سے تعرض کیا جائے مگر بہ مناسبت مقام
دلائل معتبرہ دونوں مذہبوں کے مع ایرادات لکھے جاتے ہیں جس سے ثابت ہو جائے

گا کہ وہ دلائل بھی فی انفسہا مخدوش ہیں۔

پہلے جعل بسیط کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں اس لئے کہ اکثر محققین کا یہی مذہب مختار ہے۔

پہلی دلیل اثر جعل کا جو کچھ فرض کیا جائے خواہ وجود ہو یا اتصاف الماہیت بالوجود یا اتصاف بالاتصاف وہ ایک ماہیت ہوگی اور وہی اثر جعل کا ہوگا۔ اس صورت میں انتہا جعل مولف کی بسیط کی طرف ہو جائے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقصود بسیط والوں کا یہ ہے کہ جہاں ماہیت کا وجود ہو وہاں نفس ماہیت اثر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے اور اتصاف الماہیت بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی کیونکہ وجود معنی مصدری کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اُس ماہیت کے جو متصف بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی ہوگی اور خارجی بھی۔ غرض یہ تعین ماہیت خود جعل بسیط والوں کے دعوے کے مخالف ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ اُن کے مفید مدعا بھی نہیں اس لئے کہ وہ ماہیت موجود فی الذہن بھی متصف بالوجود ذہنی ہوگی اس صورت میں وہاں بھی مفاد ہئیت ترکیبہ موجود ہوگا جس کو جعل مولف والے اثر بالذات قرار دے سکتے ہیں اور اُس ماہیت امتزاعیہ کو اثر بالتبع جیسے ماہیت خارجیہ میں کہا کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بسیط کا ماہیت مستقلہ یعنی بغیر خلط وجود کے ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مستقل اور اثر جعل مولف کا معنی رابطی ہیں ذات مکن اور اُس کے وجود کے درمیان میں جس کو مفاد ہئیات ترکیبہ سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ معنی مستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ حکایت میں لئے جائیں یا محکی عنہ میں اس لئے کہ وہ ملاحظہ حال طرفین کے لئے آلہ ہیں یعنی ماہیت اور وجود کے اگر وہی معنی بالاستقلال لحاظ کئے جائیں تو جعل مولف کے اثر ہونے کی اُن میں صلاحیت نہیں۔ جیسے نسبت تامہ خبریہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق ہونے کی صلاحیت اُس میں نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ جعل

مولف کا آل بسیط کی طرف سے نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جعل بسیط کی طرف انتہا تو جب ہو کہ وہاں ایک ہی چیز ہو یعنی ماہیت حالانکہ بالبدارتہ معلوم ہے کہ ماہیت وجود میں وہاں بینات حملیہ پیدا ہوتی ہے جو جعل مولف والوں کے نزدیک اثر بالذات ہے اور اُس کے اجزا یعنی ماہیت وغیرہ بالشیع اور ممکن نہیں کہ بینات حملیہ اور ماہیت ایک ہوں تو دونوں کا جعل ایک کیونکر ہو سکے۔ دوسری دلیل اثر جعل کا ایسی چیز نہ ہوگی کہ اعتبار معتبر بانتراع منترع کے تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور اتصاف بالوجود یہ دونوں امر اعتباری اور تابع انتزاع ہیں اس لئے اثر جعل کے نہیں ہو سکتے۔

جواب جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کر دیتا ہے اس لئے اثر اُس کا ماہیت موجودہ ہوگی جس کی تعبیر مفاد ہیات ترکیبیہ سے کی جاتی ہے اُس میں امر عینی یعنی مجعول موجود ہے اور وہی کافی ہے۔

مجعول الیہ کا امر عینی ہونا ضرور نہیں اسی وجہ سے جعلیہ فوقاً و تحتاً کہا جاتا ہے قطع نظر اُس کے مذہب مشائین پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود امر عینی ہے پس مجموعہ مجعول اور مجعول الیہ کا امر عینی ہوگا جو فی الحقیقہ اثر ہے اور اتصاف وغیرہ الفاظ اُسی کے تعبیر ہیں۔

تیسری دلیل جعل نفس ماہیت سے بالذات متعلق ہوگا یا بالعرض یا بالکل متعلق ہی نہ ہوگا۔ صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثالثہ بدائۃً باطل ہے۔ اس لئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہیں ہو سکتا۔

رہی صورت ثانیہ سو اُس میں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت من حیث الوجود سے متاخر ہو حالانکہ معروض کا درجہ عارض پر مقدم ہے۔

جواب اُس کا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ ماہیت من حیث ہی قبل وجود ہے تو بھی جعل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہو اس لئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو

موجود بنادے پھر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اُس کے جعل کا ماہیت موجودہ ہوگی جو مفاد ہیأت ترکیبیہ ہے اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت بھی اثر ہوگی یعنی تعلق جعل کا اولاً و بالذات مفاد ہیأت ترکیبیہ کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت کے ساتھ اور مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ نار مثلاً مجعول ہوئی تو مع الحرات مجعول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار مجعول ہوئی اس لئے کہ معروض ہے پھر اُس کے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرات کا مجعول ہونا بعینہ نار کا مجعول ہونا ہے گولجاخات کا فرق ہو اسی طرح مفاد ہیأت ترکیبیہ کا مجعول ہونا بعینہ ماہیت کا مجعول ہونا ہے اگر مرتبہ ماہیت کو تقدم بہ حیثیت معروضیت ہے بھی تو لحاظ ذات میں ہے نہ تعلق جعل میں کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو بواسطہ فی العروض عارض ہو تو وہ صفت مابالذات و مابالعرض کو وقت واحد میں عارض ہوتی ہے جیسے حرکت کہ سفینہ و جالس کو وقت واحد میں عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جائے تب بھی ماہیت لحاظ ذات میں مقدم اور جعل میں متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریر یوں بھی کر سکتے ہیں کہ قبل جعل نفس ماہیت کوئی چیز نہیں جس کا تقدم ماہیت مختلط پر ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شے کو موجود کیا اور وہ شی عدم سے وجود میں آئی تو ابتداءً ظہور مرتبہ اختلاط کا ہوا اُس کے بعد عقل نے ماہیت من حیث ہی اور مختلط کو ممتاز کیا جس سے عارض و معروض سمجھے گئے عام ازینکہ ماہیت اصل ہو یا وجود یہ نہیں کہ فعلیت معروض کی مقدم تھی اسی وجہ سے مشائین نفس ماہیت کو حقیقہ ممکن بھی نہیں کہتے بلکہ اُن کے یہاں امکان عوارض مرتبہ اختلاط سے ہے۔

اور نفس ماہیت مجعول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ ماہیت مختلطہ سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس ماہیت کے مجعول ہونے کے لئے ماہیت مختلطہ واسطہ فی العروض اور اس واسطہ میں اتصاف مابالعرض کا کسی صفت کے ساتھ بعینہ اتصاف مابالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کے ساتھ وقت واحد میں ہے۔

چوتھی دلیل وجود حقیقہ صیروت اور ہو جانے کا نام ہے اور نفس قوام ماہیت من حیث الصدور عن الجاعل محل حمل وجود اور وجود کا مصداق ہے اگر ماہیت اپنے اصل قوام

میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیروۃ ذات وہاں صادق آئے گی جو معنی وجود کے ہیں اور جس چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو وہ حیۃ امکان سے خارج ہے حالانکہ یہ بدایہٴ باطل ہے پس ثابت ہوا کہ ماہیت باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف محتاج ہے اور یہی مقصود اشراقیین کا ہے۔

جواب مصداق حمل وجود ماہیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جاعل کی طرف ہے عام ازینکہ استناد اُس کا من حیث ہی ہی ہو یا من حیث الوجود اگر ماہیت من حیث ہی جاعل سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبہٴ اصل ذات میں اُس پر وجود کا حمل ہے جس سے حد امکان سے وہ خارج ہو جائے اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ مصداق وجود ماہیت من حیث الاستناد الی الجاعل ہے نہ من حیث ہی ہی یعنی ماہیت نفس ذات میں مستغنی عن الجاعل ہو تو بھی اس میں شک نہیں کہ جعل مولف کی تقدیر پر ماہیت من حیث ہی بھی جاعل کی طرف مستند ہے اس لئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد بہ جعل مستانف نہیں۔ غایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی طرف مستند بالذات ہے اور نفس ماہیت مستند بالعرض۔

پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیروۃ ذات اور کسی طرف میں اُس کے واقع ہو جانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی امر زائد نہیں جو منضم ماہیت کے ساتھ ہو پس جس اتصاف بعینہ جعل ماہیت ہوگا۔

جواب اگر انتزاعیہ وجود تسلیم بھی کی جائے تو اتصاف انضمامی گو وہاں نہ ہو اتصاف انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئے گا کہ بغیر اتصاف مبداء کے حمل مشتق کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں۔ دیکھ لیجئے کہ اگر فلک متصف بفقیت نہ ہو تو الفلک فوق کہنا صحیح نہ ہوگا۔ جعل مولف والوں کو تصحیح مذہب کے لئے یہ اتصاف بھی کافی ہے اور اُس وقت یہ بات صادق آئے گی کہ اتصاف اثر جعل کا ہے نہ نفس ذات گو ذات ہی کی ظرف میں واقع ہو۔

چھٹی دلیل مجبوعیت اتصاف کے معنی یہی ہیں کہ منشاء اتصاف مجعول ہو۔ اس

لئے کہ اتصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف بحسب منشاء ہوتا ہے اس صورت میں اثر جعل کا مصداق اتصاف کا تقرر ہوگا جس سے حکایت کی جائے کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود و اتصاف وغیرہ اس لئے کہ اتصاف کے متحقق فی الخارج ہونے میں اور شے متصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے چونکہ مصداق اتصاف ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے اثر جعل کا وہی ہوں گی۔ جواب اس میں شک نہیں کہ خارج میں اتصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت متصفہ ہی ہے جو مصداق اتصاف ہے اور جس کے تقرر کو تقرر قوام و اتصاف میں دخل ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی منشاء انتزاع الوجود بالمابیت ہو بلکہ منشاء انتزاع ماہیت مختلطہ بالوجود ہے کیونکہ مشائین کے مذہب پر وجود موجود خارجی اور منضم الی الماہیۃ ہے۔

ساتویں دلیل مجموعیت اتصاف متصور نہیں جب تک کہ صفت امر عینی نہ ہو اس لئے کہ جاعل جب ماہیت کو متصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اُس کے ساتھ قائم کرتا ہے جیسے مسود سواد کو اسود کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے وجود اور تسلسل وجودات میں لازم آئے گا اور اگر وجود کو موجود نہ کرے تو مدعی ثابت ہے کہ فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب مشائین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی ہے جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اُس کو عارض کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ بوجود زائد اُس میں تسلسل لازم آنے کی کوئی وجہ نہیں۔

آٹھویں دلیل حاصل جعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جعل کا نسبتہ شخصیت کے ساتھ ہے جو مرتبہ محکی عنہ میں ہے اگر مراد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبتہ شخصیت کو جاعل نسبتہ شخصیت بنا دیتا ہے تو وہ باطل ہے اس لئے کہ اس سے تخیل جعل کا شے اور نفس شے میں لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ اُس نسبتہ

کے جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبت پیدا ہوگی۔ ذات نسبتہ اور اُس کے وجود میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پھر تیسری پیدا ہوگی۔ یہاں تک نسبتوں میں تسلسل لازم آئے گا اور کوئی نسبتہ اُس میں سے مجعول بالذات نہ ہوگی اس لئے کہ بنا پر جعل مولف کے جب جعل ہوگا تو اُس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ اور اُس کے وجود میں ہے یعنی جعل ہر نسبتہ کا بالعرض ہوگا اور مسلم ہے کہ تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات ممتنع ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جعل نہ ہوگا۔

اس صورت میں ماہیت اور وجود میں جو نسبت ہے اُس کا بھی جعل ممکن نہ ہوا اس تقدیر پر جعل مولف والوں کو بغیر اس قول کے گریز نہیں کہ تعلق الجعل لنبیۃ سے مراد یہی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبہ تقرر و فعلیت میں لایا اُسی کا نام جعل بسیط ہے۔

جواب یہ جعل بسیط نہیں اس لئے کہ اثر جعل کا اُس میں بالذات نفس ماہیت ہوتی ہے اور نسبت بھی گو کسی قسم کی ماہیت ہے لیکن وہ ماہیت نہیں جس میں بحث ہے اور تعلق جعل کا نسبت کے ساتھ جو محصل جعل مولف بتلا گیا سو وہ اُن کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ تصریح کرتے ہیں کہ اثر جعل کا بالذات مفاد ہیأت ترکیبہ حملیہ ہے یعنی ماہیت اور وجود کا اختلاط درجہ محکی عنہ میں جس سے ذہن میں بعد انتزاع کے نسبت پیدا ہوگی اس صورت میں اگر کسی نسبت کا جعل ممکن نہ ہو تو اُن کو کوئی ضرر نہیں علیٰ ہذا القیاس جعل مولف کے طریقہ پر نسبت کا جعل ذہن میں ہوگا یعنی نسبت کو موجود کر دینا صادق آئے گا جس میں نسبت بالعرض اثر جعل کا ہوگی۔ اب اگر اُس نسبت و وجود میں جو نسبت ہے وہ اعتبار کی جائے اور سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جائے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا اور اگر یہاں حاصل جعل مولف میں مراد اُس نسبت سے جو مرتبہ محکی عنہ میں ہے اور جس کے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا ماہیت اور وجود من حیث الاختلاط ہوں تو اُس کے بعد پھر دوسری نسبت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نسبت جس کے ساتھ جعل متعلق ہو رہا ہے گو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقہ

مجموعہ ماہیت اور وجود کا ہے اس لئے کہ محکی عنہ کے درجہ میں یعنی نفس الامر میں وہ نسبت ہونی نہیں سکتی جو انتزاعی ہے بلکہ اُس کا منشاء انتزاع ہوگا غرض اُس نسبت یعنی مفاد ہیأت ترکیب کے ساتھ جعل کے متعلق ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ جاعل نے ماہیت کو وجود کے ساتھ ایسے طور پر خلط کیا کہ اگر اُس کی تفصیل کریں تو دو جوڑ و جملیہ نکلیں گے جب نسبت اور اُس کے جعل کے یہ معنی ہوئے تو علیحدہ کوئی چیز نکل نہیں سکتی جس کو نسبت کہیں۔

نویں دلیل جعل شخص کا جعل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے مثلاً جب جعل زید کے ساتھ متعلق ہو خواہ بسیط ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرور متعلق ہوگا اور ظاہر ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہونی نہیں سکتا۔ اب فرض کیجئے کہ بنا بر جعل مولف کے جب زید کا جعل ہوگا تو زید اور اُس کے وجود میں جو نسبت تخصیص ہے اُس کے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اُس کی وجہ سے ماہیت نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدوں جعل کلی لازم آئے گا جو باطل ہے پھر اگر نفس ماہیت نسبت مجعول ہو تو یا جعل اُس کا بسیط ہوگا یا مرکب۔ صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت اور اُس کے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت نسبت کی اور مغائر ہوگی اُس نسبت جزئیہ کے جو زید اور اُس کے وجود میں تھی اور ظاہر ہے کہ افراد کے جعل باہم متغائر ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متناہی ہوں گے اور تسلسل لازم آئے گا۔

جواب اس کا بھی وہی ہے جو اوپر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدار نسبت تخصیص پر ہے۔

یہ جعل بسیط کی دلیلوں کا حال تھا اب جعل مولف کی دلیلیں سنئے۔

پہلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہاں امکان ہے اور وہ نام ہے اُس نسبت کی کیفیت کا جو وجود اور ماہیت میں ہو یعنی ہونا اور نہ

ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود کے مجعول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات اتصاف اور مفادخلط ہوگا نہ ماہیت من حیث ہی۔

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جعل کا مفادخلط ہو اس لئے کہ امکان کے معنی جو کیفیت نسبت وجود بتلائے گئے وہ غیر مسلم ہیں بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے۔ اُس وقت اثر بالذات نفس ماہیت ہوگی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر معنی امکان کے وہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو یہ کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہوگا۔ پھر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ متبوع یعنی ماہیت محتاج الی الجاعل اور اُس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور اتصاف بالوجود محتاج اور اثر جعل بالتبع ہوں غرض جعل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل جعل مجعول اور مجعول الیہ کو چاہتا ہے اور یہ جعل مولف ہی میں ہوگا۔ جواب۔ یہ استدعا جعل کا ممنوع ہے بلکہ نفس شے کو بنا دینا بھی جعل ہے۔ تیسری دلیل جاعل ماہیت کو ماہیت نہیں بناتا ورنہ مجعولیت ذاتیہ لازم آئے گی اور نہ وجود کو بناتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جعل کو امر عینی ہونا چاہئے۔ جب دونوں اثر جعل کے نہ ہو سکے تو معلوم ہوا کہ اتصاف المابیتہ بالوجود اثر جعل ہے۔ جواب۔ اتصاف بھی انتزاعی تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق نہ ہوا۔ اگر کہا جائے کہ انصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر منشاء انتزاع اُس کا امر عینی ہے۔ تو جواب اس کا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اُس کا بھی منشاء

انتزاع یعنی ہوگا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف میں نہ ہو۔ غرض اثر جعل کا ماہیت ہے مگر نہ اُس معنی سے کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا جیسا کہ مستدل نے سمجھا ہے بلکہ بایں معنی کہ جاعل نے نفس ماہیت کو بقعہ عدم و بطلان ذات سے صفحہ وجود و تقرر حقیقت میں لایا۔
چوتھی دلیل مطلب جعل بسیط کا یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا حالانکہ ثبوت اشیٰ لنفسہ ضروری ہے ورنہ تخلل جعل ماہیت اور اُس کے نفس میں لازم آئے گا جو باطل ہے۔

جواب۔ مطلب جعل بسیط کا غلط سمجھا گیا جیسا کہ تقریر بالا سے ظاہر ہے۔
پانچویں دلیل جس کو محقق حمد اللہ نے ذکر کیا ہے جو مبنی ہے تین مقدموں پر۔
ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو معنی ہیں ایک محکی عنہ اور مطابق قضیہ۔
دوسرے آلہ صدق حمل یعنی وہ چیز جو علت صدق حمل ہو۔ اس طور پر کہ اگر وہ چیز متحقق نہ ہو تو قضیہ صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی حمل ذاتیات کے لئے محکی عنہ ہے اور حمل عوارض کے لئے محکی عنہ نفس ماہیت نہیں ہو سکتی بلکہ اُس کے ساتھ ایک امر زائد بھی ہوگا جو اُس کے ساتھ منضم یا اُس سے منترع ہوگا۔

تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی مجموعیت صرف اُس کے محکی عنہ کی مجموعیت کے تابع ہے بعد تمہید ان مقدمات کے یہ معلوم کرنا چاہئے کہ اشراقین تقرر یا فعلیت کو اثر جعل بسیط کا جو بتاتے ہیں اُس سے کیا مراد ہے۔ اگر نفس ماہیت من حیث ہی مراد ہے تو بحسب مقدمہ ثانیہ وہ حمل ذاتیات کا محکی عنہ ہے اگر اُس کے جعل کے ضمن میں جعل ہوگا تو صرف ذاتیات کا ہوگا نہ وجود وغیرہ عوارض کا جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا پھر وجود وغیرہ کے لئے جعل مستأنف کی ضرورت ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات اشراقیہ ہے اور اگر فعلیت و تقرر ماہیت سے ماہیت مع الخلط مراد ہے تو اُسی کا نام جعل مولف ہے۔

جواب خود مستدل موصوف نے دوسرے مقامات میں لکھا ہے کہ وجود و

ذاتیات میں مطابق حمل ماہیت مقررہ ہے اور قطع نظر اس کے یہ امر گو مسلم ہے کہ جس ملاحظہ میں ماہیت من حیث ہی ہو اُس میں وہ عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہوگی اس لئے کہ اُس ملاحظہ میں سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہیں لیکن اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واقع میں بھی بعض عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہو اس لئے کہ امکان انفکاک کسی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات میں اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ موطن نفس الامر یہ میں بھی انفکاک ممکن ہو۔

چھٹی دلیل جو مفہوم کو ماہیت پر زائد ہو اُس کا ثبوت ماہیت کو کسی علت سے ہوگا اسی واسطے عرضی کی تعریف کا یعلل اور ذاتی کی تعریف بمالایعلل کے ساتھ کرتے ہیں اور وجود کل ماہیات ممکنہ پر زائد ہے جیسا کہ آلہیات میں ثابت ہوا۔ پس اگر ثبوت اُس کا محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں خراب ہوں گی اس لئے ضروری ہے کہ اثر جعل کا اختلاط ہو۔

جواب یہ دلیل جدلی ہے اُس کو وہی مانے گا جو مقدمات مذکورہ کو مان لیا ہو۔ پھر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقوض ہے اس لئے امکان ممکن پر زائد اور اُس کی ذات کو بالذات ثابت ہے نہ علت کی جہت سے۔

اگر کہا جائے کہ امکان امر سلبی ہے عوارض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات ہو یا بالغیر۔ تو جواب اُس کا یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شے ہے اور اسی پر مدار اُس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اور ذاتی و عرضی کی تعریف غیر مسلم ہے۔ بلکہ عرضی وہ ہے جو خارج اور محمول ہو اور ذاتی وہ ہے جو داخل ہو ذات میں یا خارج نہ ہو ذات سے۔

ساتویں دلیل اگر ماہیت فی نفسہا مجموعہ ہو تو وہ وجود پر سابق ہوگی اور ماہیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب تقدم پانچ میں منحصر نہیں چنانچہ میر باقر داماد نے اُس کی تصریح کی ہے

اس لئے یہ تقدم سوائے خمسہ مشہورہ کے ہے اور اُس کو تقدم بالمابہیہ کہتے ہیں۔
 آٹھویں دلیل ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اُس میں سلب الشئ عن نفسہ
 محال ہوتا ہے اور حالت عدم میں جائز ہے اس لئے کہ حمل اوّلیٰ میں آخر دو اعتبار ہیں اور
 وہاں اصل شے ہی کا ٹھکانا نہیں تو اعتبار کہاں بس جب تک ممکن موجود نہ ہو وہ اپنے نفس
 پر بھی آپ صادق نہ آئے گا۔ چہ جائے کہ دوسری چیز اُس پر صادق آسکے اس وجہ سے
 محتاج جاعل اولاً وبالذات خلط وجود ہے نہ نفس ماہیت۔

جواب صدق الشئ علی نفسہ حین الوجود مستلزم صدق الشئ علی نفسہ بشرط الوجود
 نہیں یعنی ماہیت بعد وجود اپنے پر آپ صادق آتی ہے اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ
 اس تصادق کے لئے وجود شرط ہو پس حالت عدم میں بھی سلب الشئ عن نفسہ بہ حمل اوّلیٰ
 صحیح نہ ہوگا حکماء کا قول ہے کہ ہر مفہوم بہ حمل اولیٰ اپنے پر آپ محمول ہوگا اس میں سریہ ہے
 کہ جو مفہوم جب اُس کے نفس کی طرف قیاس کیا جائے تو عین اُس کا ہوگا اور اسی پر حمل
 اوّلیٰ کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہوگا بہ حمل اوّلیٰ اس لئے سلب حمل جو اُس کا
 مقابل ہے ممتنع ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ موجبہ موجود موضوع کو چاہتا ہے اور کوئی شے جب معدوم ہو تو
 تمامی اشیاء اُس سے مسلوب ہوں گے حتیٰ کہ بحسب خارج اُس کی ذات بھی اُس سے
 مسلوب ہوگی تو معلوم ہوا کہ سلب الشئ عن نفسہ معدوم میں جائز ہے جیسا کہ شارح تجرید
 نے لکھا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حمل اوّلیٰ میں محمول نفس موضوع ہوتا ہے تو جب احد
 ہما پایا جائے گو لحاظ میں ہو دوسرا بھی وہاں موجود ہوگا اور حمل متحقق ہوگا اور جب
 موضوع کہیں نہ پایا جائے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اُس وقت تو سلب الشئ عن
 نفسہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ آخر سلب کرنے کے لئے لحاظ میں اُس کا وجود ضرور ہے
 البتہ حمل شائع وجود پر موقوف ہے کیونکہ اُس کا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے اس لئے

بدول وجود صحیح نہ ہوگا۔

بحث امکان

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً آ گیا ہے اس لئے کسی قدر اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے امکان و وجوب و امتناع کے دو معنی ہیں ایک مصدری انتزاعی جس کی بحث منطق میں ہوتی ہے وہ موضوع و محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا نام ہے مثلاً کل انسان حیوان او کاتب او حجر بالجبہات الثلثہ چونکہ امور انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود ذہن میں ہو اس لئے اُن کی حقیقت وغیرہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے معنی مصداق حمل اور مناشی انتزاع ان معانی مصدریہ کے ادراک اُن کا نظری ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔
وجوب میں بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حمل اور منشاء انتزاع ہے اُس کا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک استغنائ عن الغیر جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا مقتضی وجود ہونا باقتضائے تام۔

تیسرا وہ شے جس کے سبب سے ذات شے ممتاز ہو جائے ان معانی میں ہر ایک خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دواول کے امور اضافیہ سے معلوم ہوتے ہیں مگر چونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اس وجہ سے سب امور ثبوتیہ ہیں۔

بعض علمائے وجوب وغیرہ کو منحصر اُسی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور یہ تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بمعنی مصدری ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجود ہے جس کو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصل منشاء اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع اور نفس الامر میں جہاں کہیں اعتبارات کسی شے کے ساتھ ہوں ذہن وہاں قضایا بنا لیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبت اُن میں ضرور ہوتی ہے سو جن کے اذہان پر غلبہ حکایت و تفصیل کا ہوا وہ انتزاعیات کے قائل ہو گئے اور جن کی نظر نفس ذات اور محکمی عنہ پر رہی وہ صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہوئے۔

بحسب تقریر بالا جس طرح وجوب باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے اسی طرح امکان باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے۔ ایک احتیاج فی الوجود غیر کی طرف دوسرا ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا۔ تیسرا وہ شے جس کے سبب سے ذات ممکن ممتاز ہو۔ مصداق حمل امکان اور منشاء انتزاع امکان ممکن میں یہ امور ضرور ہیں ورنہ انتزاع منتزعات بغیر منشاء کے لازم آئے گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ باوجود یہ کہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے بظاہر عدمی ہے مگر وجوب وجودی مانا جا رہا ہے۔ تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکر وجودی نہ ہو رہا ہے۔ حکماء جہاں عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ہدایت الحکمۃ میں لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اُس کے وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ قبل وجود ممتنع اور وجود کے وقت ممکن ہو جائے جس سے انقلاب شے کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو حالانکہ وہ جائز نہیں۔ پھر وہ امکان چاہئے کہ وجودی ہو اس لئے کہ اگر عدمی ہوگا تو معنی اُس کے امکان نہ ہوں گے اور اُس میں اور لا امکان نہ میں کوئی فرق نہیں۔ پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئے گا کہ ممکن ممکن نہ ہو حالانکہ وہ باطل ہے۔

پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں اضافت ہے۔ اور نہ منفصل ہوگا اس لئے کہ امکان کسی شے کا اُس سے منفصل ہو کر قائم نہیں ہو سکتا تو ضرور ہوا کہ اُس کے لئے کوئی محل ہو اُس کا نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل میں کئی خدشہ ہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ حکماء نے امکان کے ثبوتی ہونے کو مسلم

رکھا ہے۔ صاحب حکمۃ العین نے شیخ کا استدلال اُس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسہ ممکن نہ رہے کیونکہ لامکان لہ اور امکانہ لا میں کوئی فرق نہیں۔ اس لئے کہ اعدام میں تماز نہیں اور لامکان لہ کا مطلب یہی ہے کہ وہ شے ممکن نہیں۔ صاحب حکمۃ العین نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لامکان لہ اور امکانہ لا میں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلم نہیں اس لئے کہ لامکان لہ میں امکان کی بالکلیہ نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکانہ لا میں اثبات کا امکان عدمی کا ہے۔ منشاء اس اعتراض کا یہ ہے کہ لامحمول ہے جس سے اثبات اُس کا موضوع کے لئے سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قضیہ معدولہ ہے بخلاف لامکان لہ کے وہ سالہ بسیط ہے۔

لیکن تامل کرنے سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ عنوان و حکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجہ محکمۃ عنہ میں دونوں ایک ہیں اس لئے کہ جہاں وجود موضوع موجود نہ ہو سالہ بسیط اور موجبہ معدولہ متلازم ہوں گے مثلاً شریک الباری لیس موجود اور لاموجود کا مطلب ایک ہے۔ اگر کہا جائے کہ لاموجود اس موقع میں نہ کہا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ وجود موضوع کو چاہتا ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الباری ممتنع باوجودیکہ موجبہ ہے اس کی صحت میں کسی کو کلام نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر ممتنع میں تاویل کی جائے گی تو عدم ضروری کہا جائے گا۔ اُس میں بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

خلاصہ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کہا جائے گا کہ امکانہ لا اے معدوم۔ اور جب امکان اُس کا معدوم ہو تو لا امکان لہ ضروری صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اُس کا سلب موصوف سے ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امکان لا اور لا امکان لہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اس لئے کہ صفت کا عدم خود فی نفسہ سلب

رابطی ہے گو تعبیر میں وہ علیحدہ ہوں۔

مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج میں قضیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکانہ لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو ذہن میں ثابت ہو۔ اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ شیخ ہر چند اس دلیل سے مادہ ثابت کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہے نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اس لئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اُس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جائے کہ قوتہ للممکن لا اور لا قوتہ للممکن ایک ہیں تو بے موقع ہوگا بخلاف احتیاج للممکن لا ولا احتیاج للممکن کے اس لئے کہ احتیاج ممکن کی ممکن میں ہے اور قوت اُس کی اُس میں نہیں۔ اور شیخ کا مقصود امکانہ لا کو لا امکان للممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان للممکن بداہتہ مستبعد ہے اس لئے کہ ممکن میں صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہیں بخلاف اس کے کہ امکان ممکن کا اُس کے غیر میں نہ ہو تو کچھ قباحت نہیں بلکہ وہی مقتضائے عقل ہے۔

اور یہ بھی معلوم رہے کہ اس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور نہ عقول کا بھی مادی ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ یہ دلیل بعینہ عقول اور مادہ میں بھی جاری ہے۔

الحاصل اس تقریر سے معلوم ہوا ہے کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے اور وہ نفس ذات ممکن یعنی ماہیت میں قائم ہے نہ اُس کے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو یا اور کوئی چیز۔

صاحب مواقف نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہیں ہو سکتی اس لئے کہ صفت موجودہ کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف ہے پھر کہا کہ امکان اور

و جب کے عدمی ہونے کے لئے صرف یہی کافی ہے کہ وجود موصوف سے اُن کا متاخر ہونا ممنوع ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر اُن کا وجود سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتہی۔

اس میں شک نہیں کہ ماہیات جب موجود فی الخارج مانی جاویں اور وجود اُن کو عارض یا اُن سے منتزع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور وارد ہوگا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے لکھا ہے اور اُس کا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذر اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر ماہیات کو وجودات خاصہ سے منتزع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سرے سے اشکال ہی وارد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جیسے ماہیات وجودات خاصہ سے منتزع ہیں امکان بھی منتزع ہوگا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائے گا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ اگرچہ کہ وجود کا حال ضمناً کسی قدر بحث ماہیت میں معلوم ہو چکا مگر مستقل طور پر بھی اگر اس کی بحث کی جائے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بدیہی چیز ہے کہ ہر کس و ناکس اُس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں کہ ہم موجود ہیں مگر اُس کی حقیقت اور کنہ ایسی نظری خفی ہے کہ بڑے بڑے عقلا اُس کے ادراک میں عاجز ہیں اسی وجہ سے اُس میں اختلاف عظیم واقع ہے۔ چنانچہ مولانا فضل حق خیر آبادیؒ نے الروض الجود میں لکھا ہے کہ اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ وجود بمعنی مصدری بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اور وہ کسی حقیقت کا عین نہیں جو کچھ اختلاف ہے اس کے منشاء انتزاع میں ہے۔ اور چونکہ منشاء کی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اس لئے منشاء انتزاع کا واقع میں ہونا ضرور ہے۔ اس منشاء کے تعین میں بہت اختلاف ہے اور متعدد مذاہب ہیں۔

وجود کی آزادانہ بحث

۱۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ہر موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن مگر وجود کے حقائق مختلف ہیں وجود واجب کچھ اور ہے اور وجود

ممکن کچھ اور گوسب پر اوسکا اطلاق باسٹراک لفظی ہوتا ہے۔

۲۔ صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے۔

۳۔ اشراقیین کہتے ہیں کہ وہ حقیقت واحدہ مشککہ ہے بعض مراتب میں یعنی واجب میں کامل اور بعض میں ناقص اور اُس میں بھی تفاوت ہے جو وجودات جواہر و اعراض سے ظاہر ہے اور وہی حقیقت مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ہے۔

۴۔ شیخ الاشراق شہاب الدین مقتولؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت متحققہ نہیں ہے بلکہ انتزاعی ہے۔

۵۔ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق میں یعنی واجب اور ممکنات میں وہ منضم ہے۔
۶۔ مشائیین کہتے ہیں کہ ممکنات میں وجود منضم ہے اور واجب تعالیٰ کا عین ذات ہے۔

۷۔ بعض متصوفہ اور متفلسفین کہتے ہیں کہ وہ سب سے منفصل اور مبائن ہے اور بذاتہ واجب ہے اور اشیاء کی موجودیت صرف اُس کی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے انتہے۔

اب اس اختلاف کو دیکھئے کہ کوئی تو اُس کو انتزاعی کہہ رہا ہے اور کوئی انضمامی پھر اُس میں بھی یہ اختلاف کہ کسی کے نزدیک واجب و ممکن دونوں میں انضمامی ہے اور کسی کے نزدیک صرف ممکن میں انضمامی ہے اور واجب کا عین ذات اور کسی کے نزدیک موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجودات ہے پھر اُس میں بھی یہ اختلاف کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت مبہمہ مشککہ ہے اور کسی کے نزدیک حقیقت واحدہ غیر مبہمہ اور غیر مشککہ ہے اور کسی کا قول ہے کہ وہ حقائق مختلفہ ہے اور باسٹراک لفظی سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے بڑھ کر کیا اشکال ہو کہ جتنے احتمالات عقلیہ ہیں مسئلہ وجود میں سب مذہب بن رہے ہیں اس لئے کہ کوئی شے عین کسی کی ہوگی یا غیر اور غیر ہو تو منفصل ہوگی یا متصل منضم ہوگی یا منترع۔ ان کل احتمالات متضادہ کو اعلیٰ درجہ کے عقلاء

کی جماعتیں اپنا مذہب قرار دے رہی ہیں اور ہر طرف سے دلائل کی بوچھاڑ ہے۔ اب انہیں کس کی عقل مصیب اور کس کی عقل تخطی سمجھی جائے اور یہ تو ممکن نہیں کہ سب مصیب ہوں کیونکہ واقع میں سوائے کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اپنی عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھیں تو ہماری عقل اُن بڑے بڑے عقلاء کی عقول کے برابر نہیں ہو سکتی جنہوں نے اُس قول کو رد کر دیا ہے۔ اب عقل ہی سے دریافت کیا جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان عقلاء سے آ مد روز گارنے اُس کو کیوں ترک کر دیا غرض واقع کا حال سوائے خالق کے جس نے ہر چیز کو پیدا کیا دوسرا کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت دریافت بھی کر لے تو ہمیں اس کا یقین کیونکر ہو اس لئے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس میں رخنہ اندازیاں کر رہے ہیں اس صورت میں اس کا عمدہ اور اطمینان بخش یہی فیصلہ ہے کہ جس بات کی خود خالق نے خبر دیدی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اُس کے سوائے جتنے احتمالات عقل کے تراشے ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھے کیونکہ عقل بھی اس بات پر گواہی دیتی ہے کہ جو شخص کوئی چیز بناتا ہے اُس کے برابر دوسرا اُس سے واقف نہیں ہو سکتا۔

اب ہم مسئلہ وجود میں بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کرتے ہیں چونکہ یہ مباحث عقلیہ ہیں نقلی نہیں جن پر ایمان لانا ضرور ہو اس لئے عقلاء سے امید ہے کہ ارتکاب ترک تقلید معاف فرمادیں گے۔

یہ امر پوشیدہ نہیں کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکنہ کرنا چاہیں تو اُس کی ذاتیات کا تصور کرنا ہمیں ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن میں نہ آئیں اُس چیز کا علم بالکنہ نہیں ہو سکتا پہر اگر کل ذاتیات آجائیں اور ایک بھی باقی رہے جب بھی علم بالکنہ نہ ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی ماہیت کا جزو نہیں اس لئے کہ کوئی ماہیت مرکبہ ایسی نہیں جس کے ذاتیات کے تصور میں وجود کو بھی دخل ہو دیکھ لیجئے انسان کا تصور بالکنہ حیوان ناطق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور فرس کا حیوان صاہل کے تصور سے اس طرح سب

ماہیتوں کا حال ہے معلم ثانی شیخ فارابیؒ نے فصوص میں لکھا ہے ولا الہویۃ داخلۃ فی ماہیۃ ہذہ الاسماء والا لکان الوجود مقوما لا یتکمل تصور الماہیۃ دونہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ ماہیت نفس ذات کے درجہ میں وجود سے معرا ہے اور وجود جب تک اُس کے ساتھ نہ ملے وہ کیسی ہی عمدہ کیوں نہ ہو لاشے محض ہے نہ وہ کسی کے خیال میں آ سکتی ہے نہ اُسپر شے کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ اُس کے آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہیں۔

جب وجود نے ایسی چیز کو جو اس قابل ہی نہیں کہ اُسکو عدم میں پڑی ہوئی کہیں کیونکہ یہ کہنا بھی اُسکو شے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت آباد نفس الامر تک پہنچا کر ایسے طور پر جلوہ گر کیا کہ استعدادات، کمالات، مقتضیات اور لوازم کے اظہار کا موقع ملا۔ اب ماہیت کو کس قدر وجود کا ممنون ہونا چاہئے کہ اُسکو کہاں سے کہاں پہنچایا۔ اور کیسے ذائقے وجدانیات، محسوسات وغیرہ کے چکھائے اس میں شک نہیں کہ یہ سب احسان خالق بے ہمتا باری تعالیٰ کے ہیں مگر ہم اس کے بھی مامور ہیں کہ اپنے محسن مجازی کے شکر گزار رہیں کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ۔ شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ محسن مجازی کے شکر گزار ہم کو ہونا چاہئے ماہیت کو اُس سے کیا تعلق۔ اگرچہ ظاہر یہی بات معلوم ہوتی ہے مگر ادنیٰ تامل سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ماہیت انسان کے افراد میں ہے جس کے وجود سے ماہیت کا وجود ہو رہا ہے اگر ہم نہ ہوں تو ماہیت کا عدم بلکہ منعدم ہے۔ اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔

علامہ صدر الدین شیرازیؒ نے شواہد الربوبیۃ میں لکھا ہے کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب وجود کے سبب سے متحقق اور اعیان و اذہان میں ثابت ہوتی ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے۔

خارج میں وجود ہے یا نہیں؟

تقریر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور منشاء انتزاع ماہیت کا ہے اس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ نہیں سکتا البتہ یہ

مسلم ہے کہ وجود مصدری مقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں اس میں بحث ہی نہیں کلام اُس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور منشاء انتزاع وجود مصدری کا ہے اُس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ اس کا تعقل ماہیت کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ سے ہے۔ اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہیت اس قابل نہیں ہو سکتی کہ اس کا تعقل ہو سکے یا وہ وجود میں آئے۔

علامہ شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب ہے کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور اُن کی کئی دلیلیں مع جوابات ذکر کیں جن میں سے قوی ادلہ کا ماحصل یہاں لکھا جاتا ہے۔

(۱) دلیل یہ ہے کہ وجود حاصل فی الایمان ہو تو موجود بھی ہوگا کیونکہ حصول اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں اور موجود ہونا مقتضی اس امر کا ہے کہ اُس کو وجود ہو اس لئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پھر وہ وجود بھی موجود ہوگا کیونکہ وجود موجود فرض کیا جا رہا ہے اس لئے اُس کو بھی وجود ہوگا یہاں تک کہ تسلسل لازم آجائے گا چونکہ وجود کا حاصل فی الایمان ہونا مستلزم اس محال کو ہے اس لئے وہ بھی محال ہے۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ذات کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی۔ مثلاً بیاض کو ابیض نہیں کہتے اس لئے وجود اپنی ذات کے ساتھ متصف نہ ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کہا جائے کہ جب اُس پر موجود صادق نہیں آتا تو معدوم صادق آئے گا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جا رہا ہے اور اگر دونوں صادق نہ آئیں تو ارتفاع نقیضین ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے نقیض وجود کا عدم یا لا وجود ہے نہ معدوم یا لا وجود اور یہ ظاہر ہے کہ وجود پر اُس کا نقیض یعنی عدم اور لا وجود صادق نہیں آ سکتا بلکہ وجود صادق آ رہا ہے غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آنیکی کوئی صورت نہیں۔

رہا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہے یا نہیں وہ دوسری بحث ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہیں اور اُس کا وجود بعینہ اُس کی موجودیت اعیانی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اُس کو اسوجہ سے موجود کہتے ہوں کہ کوئی دوسرا وجود اُس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود من حیث ہو موجود ہے بخلاف اور مابتوں کے کہ اُن کی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو اُن کا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے تقدم و تاخر میں کہا جاتا ہے کہ جب اشیاے زمانہ میں ہو تو تقدم بالزمان ہوگا مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات ہے جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اس کو بھی تقدم بالزمان کہیں تو زمانہ کے لئے دوسرا زمانہ لازم آئے گا اسی طرح تمام اشیا کی موجودیت بالوجود ہے اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنو نفس ہو تو اُس کو واجب کہنا چاہئے کیونکہ واجب کے یہی معنی ہیں کہ اُس کا تحقق بہ نفس ذات ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنو نفس ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ مقتضائے ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بنو نفس کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اُس کا بذاتہ ہو جیسے واجب تعالیٰ میں یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو مابیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ اُن کا تحقق بغیر وجود کے ممکن نہیں۔

حاصل یہ کہ وجود ایک امر عینی ہے خواہ اُس پر لفظ مشتق یعنی موجود کا اطلاق بحسب لغت ہو یا نہ ہو اور حکماء جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے اُس سے اُن کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مطلقاً وجود زائد ہے دیکھ لیجئے وہ واجب کو بھی موجود کہتے ہیں حالانکہ اس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہیں کہ وجود یہاں زائد نہیں بلکہ عین ذات موجود ہے اس سے ظاہر ہے کہ موجود کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے گو وہاں وجود زائد نہ ہو۔

اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجود کے معنی وجود کے لئے جائیں تو

حمل اُس کا وجود اور دوسرے ماہیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اس لئے کہ دوسرے اشیاء میں موجود کے معنی شی لہ الوجود ہونگے اور جب وجود پر اون کا حمل ہو تو اُس کے معنی نفس وجود ہونگے حالانکہ ہم جہاں موجود کہتے ہیں تو اُس سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں یعنی شے لہ الوجود اس صورت میں جب وجود کو موجود کہیں تو اُس کا مطلب یہی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہئے پھر اُس کے لئے تیسرا وجود جس سے تسلسل لازم آجائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ موجود خواہ وجود پر کہا جائے یا دوسری اشیاء پر اُس کے معنی ایک ہیں خواہ لغت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں اور لفظ موجود سے کبھی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود پر یعنی ماہیت پر مشتمل ہے یا محض وجود ہے وہ مصداق کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجود کو اُس میں کچھ دخل نہیں۔

حاصل یہ کہ موجود کے معنی میں وہ شے معتبر نہیں جس کے لئے یہ کہا جائے کہ وجود اُس کو لاحق ہے۔

اس کی تائید حواشی شریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا ہے کہ ناطق کے مفہوم میں شے کا مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عام فصل میں داخل ہو جائے گا کیونکہ شے سے مراد مصداق شے لہ النطق ہے اگر مشتق میں شے کا مصداق معتبر ہو تو امکان خاص کا مادہ ضروری ہو جائے گا اس لئے کہ ضاحک کے معنی جب شے لہ الضحک ہوں اور شے کا مصداق انسان ہی ہے تو ضاحک کا ثبوت انسان کیلئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کیلئے ضرور ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ شے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اس غرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت معتبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذ اسئل بل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنی ان الوجود حقیقۃ انه موجود فان الوجود ہوا الموجودیۃ اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے

نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اُسکی وہی وجود ہے کوئی چیز اُس پر زائد نہیں۔

اور خود شیخ الہی کا قول ہے ان النفس و ما فوقها من المفارقات اثبات صرفۃ
ووجودات محضۃ اس سے تو ظاہر ہے کہ اُن کے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے پھر جو
اُن کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے معلوم نہیں یہ تعارض کیسا۔

۲۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو صفت
ماہیت کی ہوگی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اُسکی قابل ہوگی اور وہ
مقبول اس صورت میں اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے بعد موجود ہوئی تو یہ کہنا پڑے گا
کہ ماہیت کے پہلے وجود مستقل تھا جس سے یہ لازم آتا ہے کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ
وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود
کے قبل یا اُس کے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں یہ لازم آئے گا کہ ماہیت کو
وجود مذکور کے سوا دوسرا وجود ہے چونکہ یہ دونوں لوازم باطل ہیں اس سے ثابت ہوا کہ
ملزوم یعنی وجود صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت اور وجود فی
الاعیان میں معیت ہے۔

رہا یہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلم ہے اس لئے کہ
جس وجود کے ساتھ اُس کو معیت ہے وہی اُس کے موجود ہونے کے لئے کافی ہے
دوسرے وجود کی ضرورت نہیں اسکی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور زمان میں معیت زمانی
ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حرکت کے لئے کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی بنے
بلکہ اُس کو زمانی بنانے کے لئے وہی زمانہ کافی ہے جو اُس کے مقارن ہے یعنی جس میں
حرکت واقع ہے اسی طرح ماہیت کو موجود بنانے کے لئے وہی وجود کافی ہے جو اُس کے
مقارن ہے۔

۳۔ دلیل اُن کی یہ ہے کہ وجود اگر اعیان میں ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا۔

پھر اگر ماہیت موجودہ کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اُس کا موجود ہونا لازم آئے گا اور اگر ماہیت معدومہ کے ساتھ قائم ہو تو اجتماع نقیضین ہے اور اگر ماہیت مجردہ کے ساتھ قائم ہو یعنی وہ نہ موجود ہو نہ معدوم تو ارتقاع نقیضین ہوگا۔

غرض یہ تمام لوازم محال ہیں اس لئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر بحسب نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے رہا یہ کہ اُس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جسکی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جسکا حال ابھی معلوم ہوا اور اسکی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم ابیض کے ساتھ قائم ہے جس کی وجہ سے وہ جسم ابیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض اُسکو ابیض کی ہو۔

اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت من حیث ہی میں اس طور سے ملحوظ و معتبر ہو کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک نفس ماہیت یا جزو ماہیت بنے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود ماہیت من حیث ہی کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتقاع نقیضین واقع میں نہیں ہے اس لئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اس لئے واقع میں ماہیت احدہما سے خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرط ہے نہ لا بیاض حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہے کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے جس سے ممکن ہے کہ احدہما کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج میں عین وجود ہے جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا۔

صدر الدین شیرازیؒ نے صدر اشرف ہدایت الحکمتہ میں لکھا ہے کہ صاحب الاشراف نے اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود

یعنی موجودات میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین ماہیت وجود ہو اس لئے کہ ہم اُس چیز کا جب تصور کرتے ہیں تو ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وجود ہے یا نہیں اسی سے معلوم ہوا کہ وجود ایک امر زائد ہے پھر اُس وجود کو تصور کریں تو بھی شک ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ سلسلہ الی غیر النہایہ منتہی نہیں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ وجود جو موجودات پر مقول ہوتا ہے وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

وجود عین واجب ہے

جواب اس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کنہ ذہن میں آ نہیں سکتی اس لئے کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ امر کلی ہے جو انتزاعی ہوگی کتنی ہی اُس کی تخصیص کیجئے اُس کی کلیت میں فرق نہیں آتا۔ اور حقیقت وجود کی کلی نہیں بلکہ جزئی ہے پھر وہ تصور میں کیونکر آئے۔ ہاں وہ مفہوم ذہنی وجود کے لئے ایک وجہ ہے نہ عین وجود غرض جو تصور میں ہے وہ وجود نہیں اگر اس لحاظ سے کوئی شک ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں یہ دلائل ان لوگوں کے تھے جن کے نزدیک وجود انتزاعی ہے اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ انہوں نے وجود کی کمال درجہ کی بے قدری کی۔ محققین حکماء کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود ہے چنانچہ معلم ثانی یعنی شیخ فارابی نے فصوص میں لکھا ہے فلا یكون الوجود مما يقتضيه الماهية في ما وجوده غير ماهية بوجه من الوجوه فيكون اذا المبدأ الذي يصدر عنه الوجودات غير الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس اشی واما من غیرہ واذالم یكون الہویۃ للماہیۃ التی لیست ہی الہویۃ عن نفسہا فی لہا من غیر ہا وکل ما کان ہویۃ من الغیر فهو ممکن لا بد له من علۃ ولا یمکن ان یدہب العلل الی غیر النہایۃ فوجب ان ینتہی الی مبدأ ماہیۃ لہ ماہیۃ سیدہ سمعیل تبریزی نے اُسکی شرح میں لکھا ہے ای کیون ہویۃ عین ذاتہ لانہ لا یمکن ان یکون خارجۃ عن ذاتہ کما بین ولا یمکن ان یکون جزء الہا اتفاقاً ولما نہیہ من قریب فتعین ان مبدأ الوجودات بحسب ان یکون الوجود لا غیر یعنی جس ماہیت کا وجود غیر ماہیت ہو وہ وجود کسی طرح مقتضائے ماہیت نہیں ہو سکتا اور جب

موجودات ممکنہ کے لئے ایک ایسا مبدا ضرور ہے جو موجود ہو تو وہ مبدا ماہیت مقتزنہ بالوجود نہ ہوگا بلکہ عین وجود ہوگا اس لئے کہ جو لازم یا مقتضی یا عارض ہو وہ دو حال سے خالی نہیں نفس شے کے سبب سے ہوگا یا غیر سے اور جو ماہیت نفس وجود نہ ہو اُس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہوگا اس لئے کہ ماہیت کو کوئی شے اس وقت لازم ہوگی کہ اُس ماہیت کا حصول پہلے سے ہو لے اور چونکہ ماہیت بغیر وجود کے متصور نہیں اس لئے وہ کسی شے کو مقتضی نہیں ہو سکتی خواہ وجود ہو یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اُس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہو اور جس کا وجود غیر سے مستفاد ہو وہ ممکن ہے جس کے لئے علت کی ضرورت ہے پھر یہ ماہیت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا جو محال ہے اس لئے واجب ہے کہ ایک ایسا مبدا ہو کہ اُس کو سوائے وجود کے کوئی ماہیت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود ہو اس سے ثابت ہوا کہ واجب تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے۔

شراح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کے اعتبار سے تین ہیں ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بالغیر ہو اس قسم کے موجود کے لئے ایک ذات ہوگی اور ایک وجود مغائر ذات ہے اور ان دونوں میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے اور نفس الامر میں بھی یعنی تصور اور متصور دونوں ممکن ہیں یہ کل ماہیات ممکنہ کا حال ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں چونکہ ذات اور وجود میں مغائرت ہے اس لئے تصور انفکاک ممکن اور متصور محال ہے یہ صورت متکلمین کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ ذات وجود بحت ہو۔ اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اس لئے اُس کا انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ متصور میں۔

حکماء یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ منزہ ہے اس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو منشا انتزاع وجود مصدری ہے کوئی معمولی چیز نہیں جو بے وقعتی کی نگاہ سے دیکھا جائے اور انتزاعی سمجھا

جائے۔

وجود کی حقیقت ایک ہی ہے

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ وجود جو منشا انتزاع وجود مصدری ہے جس سے ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک ہی چیز ہے۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ معتبر فلاسفہ کا اتفاق اس بات پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر با شتر اک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے بلکہ وجود کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انھوں نے اس دعویٰ پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

(۱) ہم بدہمتہ اس بات کو جانتے ہیں کہ انتفا مقابل ثبوت ہے پھر اگر ثبوت کا ایک مفہوم نہ ہو تو انتفا کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اس علم ضروری کا انکار لازم آجائے گا کہ (کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی) اور نیز یہ قسمت حاضر نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شے ہے جو مقابل عدم ہے۔

(۲) مورد قسمت یعنی مقسم کو ضرور ہے کہ اقسام میں مشترک معنوی ہو اسی وجہ سے یہ نہ کہا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہیں چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ مسمائے لفظ عین کے دو قسم کہیں اس لئے کہ اُس وقت مسمائے عین منقسم ہوگا جو مشترک معنوی ہے چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ وہ مشترک معنوی ہے لفظ عین کی طرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود وہی ہے جس میں وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود میں پایا جاتا ہے۔

(۳) اگر ہم اس بات پر دلیل قائم کریں کہ ایک موثر عالم کا موجود ہے تو موثر کے موجود ہونے کا یقین ہو جائے گا پھر اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر واجب ہے یا ممکن اور جو ہر ہے یا عرض تو اس شک سے اُس موثر کے وجود میں جو دلیل سے ثابت ہو گیا ہے

کچھ شک نہ ہوگا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں نہیں تو دوسرے میں داخل ہو جائے گا بخلاف اسکے کہ اُس موثر کے وجوب کا یقین ہو پھر کسی وجہ سے یہ شک ہو جائے کہ وہ ممکن ہے تو اس شک سے وجوب کے اعتقاد میں بھی شک پڑ جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ موجود ان تمام چیزوں میں مشترک معنوی ہے۔

(۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہے تو وہ ظاہری طور پر ہوگا حقیقت میں وہ بھی اُس کا قائل ہے اس لئے کہ جب فرض کیا جائے کہ ہر چیز کا وجود برخلاف دوسری چیز کے وجود کے ہے یعنی کوئی مشترک وہاں نہیں تو ان میں کوئی ایسی چیز نہ نکلے گی جس پر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے۔ بلکہ غیر متناہی مفہومات متباہن ہوں گے اس صورت میں ضرور ہوگا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہے یا نہیں حالانکہ اس بات کی احتیاج نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائے گا کہ وجود سب میں غیر مشترک ہے اس سے ظاہر ہے کہ یہی ایک حکم اس بات پر دلیل ہے کہ وجود سب میں مشترک ہے ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جا رہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے مطلقاً نہ ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیاہیوں میں یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سب سوادیت میں متساوی ہیں اور یہی بات عام طبائع نوعیہ میں ہوا کرتی ہے اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجرد وجود میں متساوی ہیں اگر اس کا انکار کیا جائے تو ان قضایا کا انکار کر کے یہ کہنا پڑے گا کہ اشیاء میں تماثل نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے۔

(۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو تو اہل علم ضرور اعتراض کریں گے کہ قافیہ مکرر ہے جو جائز نہیں بخلاف اس کے اگر لفظ عین قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے معانی مختلف ہیں۔

ان دلائل سے قول ان لوگوں کا باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ لفظ وجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر باشرک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنی مختلف ہیں قطع نظر اس کے فلاسفہ کا اس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہیں۔

اس کے بعد امام رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود من حیث ہو وجود تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے مساوی ہے۔ اب یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وجود منزہ مثل اور موجودات کے ماہیت کے ساتھ مقارن ہوگا یا نہ ہوگا اول متکلمین کا مذہب ہے اور دوسرا اکثر حکماء کا وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجود واجب تعالیٰ کا ماہیت پر زائد ہو تو ممکن ہو جائے گا کیونکہ اس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہوگا اور صفت موصوف کی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی طرف محتاج ہو تو وہ ممکن ہوگی۔ جب وجود واجب کا ممکن ہو تو اُس کے لئے سبب کی ضرورت ہوگی۔ پھر وہ سبب امر خارجی ہو تو نعوذ باللہ احتیاج الی الغیر لازم آئے گی جو محال ہے اور اگر ماہیت ہو تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہوگی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم الشئ على نفسه لازم آئے گا جو باطل ہے۔ ہم کہیں گے کہ وجود جو واجب اور ممکن میں مشترک ہے تین حال سے خالی نہیں یا عارض ماہیت ہونے کو مقتضی ہوگا یا عارض نہ ہونے کو مقتضی ہوگا یا دونوں کو مقتضی نہ ہوگا۔ اگر عارض ہونے کو مقتضی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحدہ جہاں ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اس صورت میں بحسب مقتضائے ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائے گا اور اگر مقتضی عروض نہیں تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہئے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں۔ اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اُس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید کے ساتھ مقید ہونا کسی سبب منفصل سے ہوگا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذ اللہ وجود واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امام رحمۃ اللہ علیہ نے پھر آگے چل کر کہا کہ وجود من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبیعت واحدہ نوعیہ ہے اس لئے جائز نہیں کہ مقتضائے طبعی اُس کا بدل جائے پھر یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اُس کا محتاج ہو اور وہی وجود

واجب تعالیٰ کا عین ذات اور اشرف موجودات ہو جائے۔

بحث تشکیک

محقق طوسی نے شرح اشارات میں امام رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا جواب بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ امام رحمۃ اللہ علیہ نے جو خیال کیا ہے کہ اگر وجود عارض ماہیت نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ماہیت موجودہ واجب تمام موجودات معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائے گی ورنہ وجود کا اطلاق وجود واجب پر اور ممکن پر باشتراك لفظی ہوگا سو یہ غلطی ہے اور منشاء غلطی کا یہ ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں نے پیش نظر نہیں رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی کلی کا اطلاق اشیائے مختلفہ پر بالتشکیک ہوتا ہے تو گو وہاں اشتراک لفظی جیسے عین میں ہے نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی معنی ملحوظ ہوتے ہیں مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پر اُس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا اطلاق ہوتا ہے بلکہ مختلف طور پر اُس کا اطلاق ہوگا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو یا بالاولیۃ وعدم الاولیۃ یا بالشدۃ والضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اُس کا اطلاق مختلف اشیاء پر مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور جوہر و عرض پر بالاولیۃ وعدم الاولیۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدۃ والضعف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لای علی السواء واقع ہوں یعنی اُس کا اطلاق ان اشیاء پر برابر نہ ہو تو وہ معنی ان اشیاء کے نہ عین ماہیت ہوں گے نہ جز و ماہیت بلکہ عارض خارجی ہوں گے خواہ لازم ہوں یا مفارق مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے اور ہاتھی دانت کی بیاض پر بھی مگر ان دونوں پر وہ ایک طور سے مقول نہیں اس لئے کہ ان دونوں بیاضوں میں فرق بین ہے اس وجہ سے بیاض ان دونوں کی نہ ماہیت ہوگی نہ جز و ماہیت بلکہ ان دونوں کے لئے لازم خارجی ہے اس لئے کہ الوان کے ہر دو طرف متضادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں جن کی بالقوۃ نہایت نہیں اور نہ ان کے اسماء بالتفصیل ہیں مثلاً بیاض کے مدارج اُوساط بے انتہا ہیں اور ان سب پر بیاض ایک ہی معنی سے مقول ہے اس وجہ سے وہ کسی کی مقوم نہیں بلکہ

لازم خارجی ہے۔ چونکہ وجود واجب اور ممکن میں وہ تینوں وجوہ اختلاف موجود ہیں اور باوجود اُس کے واجب پر بھی مقول ہے اور ممکن پر بھی جس کے ہویات بے انتہا ہیں جن کے نام تک نہیں اس لئے وہ کسی کا مقوم نہیں ہو سکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اس صورت میں وہ وجود واجب اور ممکن میں کسی طرح مساوی نہیں ہو سکتا۔ گولفظ وجود میں اشتراک لفظی نہ ہوا تھا۔

محقق جو لکھتے ہیں کہ بیاض کے مدارج وسطانی پر بیاض کا جو اطلاق ہوتا ہے وہ لازم خارجی ہے اُس کی ذاتی نہیں سو یہ غور طلب ہے کیونکہ بیاض شدید و ضعیف آخر بیاض ہی کے انواع ہیں پھر بیاض کے جنس ہونے میں کیا تاثر ہے اگر تعمق کی نظر سے دیکھا جائے تو شدت و ضعف وجوہ تشکیک سے نہیں معلوم ہوتی اس لئے کہ خصوصیات تشصیہ کی وجہ سے افراد کلی میں جو تفاوت پیدا ہوتا ہے وہ باعث تشکیک نہیں سمجھا جاتا مثلاً زید اگرچہ ایک عالم تبحر اور اکثر صفات کمالیہ انسانیہ کے ساتھ متصف ہو اور عمر و ان سے عاری ہو تو بھی ان دونوں پر انسان کا اطلاق علی السو یہ ہوتا ہے اور باوجود اس اختلاف کے انسان کے کلی متواطی ہونے میں شک نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس عوارض فصول سے بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً ضاحک و غیر ضاحک سے وہ حیوان کو کلی مشکک نہیں بناتا پھر شدت و ضعف جو افراد کلی میں پائے جاتے ہیں ان سے کیوں مشکک بنتی ہے۔

بیاض وغیرہ الوان جو کلی مشکک قرار دئے جاتے ہیں اُس کی وجہ یہی کہی جاتی ہے کہ اُن کے افراد میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوی مثل بیاض برف بہ نسبت بیاض ضعیف کے کئی درجے بڑی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس درجہ دونوں میں فرق دکھائی دیتا ہے کہ وہ کلی کے وہ افراد ہونے میں شک پڑ جاتا ہے اور اُس کی وجہ سے کلی میں شک پڑ جاتا ہے کہ اُن افراد کی نسبت وہ متواطی ہے یا مشترک چنانچہ اس کی تصریح شارح مطالب نے کی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تشکیک وہیں ہوتی ہے جہاں

مصدق کلی افراد میں متفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم و جاہل ہوں مگر چونکہ انسان کے مصداق میں تفاوت نہیں آتا بلکہ دونوں حالتوں میں حیوان ناطق وہاں صادق آتا ہے اس لئے انسان بہ نسبت ان افراد کے کلی مشکک نہیں گو اوں عوارض میں بتائن کلی ہو۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ شدۃ ضعف کی وجہ سے مصداق بیاض میں کیا فرق آتا ہے اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ کوئی فرق نہیں آتا تو اُس کو مثل انسان کے متواطی کہنا بے موقع نہ ہوگا۔

جب ہم بیاض کو فی نفسہ دیکھتے ہیں خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف اُس کو بیاض کہنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو بھی بیاض کہتے ہیں اور عاج کی بیاض کو بھی بیاض ہی کہتے ہیں۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھ کر دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہاتی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض میں جمع ہیں جس پر مدار تشکیک کا رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اُس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور شک ہوتا ہے تو مقابلہ کے وقت۔

اس لحاظ سے اگر بیاض اضافی جزئی میں تشکیک بااتراک لفظی کہیں تو سزاوار ہے بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ ماہیت بیاض دونوں میں برابر ہے اگر تفاوت ہے تو اوں جزئیات متقابلہ میں ہے۔

تشکیک تو جب ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق آجاتا حالانکہ اُس میں کوئی فرق نہیں آتا اس لئے کہ دونوں بیاضوں میں مقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اُس کا منشاء یہ ہے کہ عقل بحد وہم برف سے کئی امثال بیاض عاج کے انتزاع کرتی ہے جس سے شدت بیاض برف میں معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ یہ صفت اُس فرد کی ہے جس سے وہ انتزاع ہو رہا ہے کلی کو اُس سے کوئی تعلق نہیں اس لئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ ہیں اس وجہ سے

کہ لوازم ہر ایک کے جدا گانہ ہیں مثلاً بیاض شدید مفروق بصر ہے اور بیاض ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لوازم اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اور نیز ہر ایک مرتبہ شدہ کا علیحدہ ہے جس کے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض ایسی فرض کی جائے کہ بیاض عاج کے دو چند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جس کے افراد بکثرت ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسری بیاض سے چند بیاض عاج ہو اُس کے افراد بھی بکثرت ہیں اسی قیاس پر جتنے مراتب نکالے جائیں گے سب ماہیات کلیہ ہونگے جو باہم متباہن ہیں اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متباہن ہیں جن کی جنس بیاض کلی ہے چونکہ ہر درجہ کی شدت و ضعف ایک ماہیت جدا گانہ ہے اور شدہ و ضعف ہر درجہ میں ایک خاص طور پر صادق آتے ہیں اس لئے یہ دونوں ان ماہیوں کے مفہوم نہیں ہو سکتے بلکہ اُن کا استناد اون ماہیوں کی فصول کی طرف ہوگا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کرنے والی ہوں گی اور یہ اون کے عوارض ہوں گے اس صورت میں کوئی ماہیت ان ماہیات متباہنہ سے ایسی نہیں جو شدہ و ضعف میں مشترک ہو اور جس سے لازم آئے کہ کلی واحد کا مفہوم شدہ و ضعف کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے مشکل ہے اور نیز مسلم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض کی وجہ سے جو فصول کی طرف مستند ہوں مصداق جنس میں اختلاف نہیں پیدا کرتا اس صورت میں مصداق اون ماہیات متباہنہ کے شدہ و ضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہ ہوں گے جس سے بیاض کلی میں تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک و غیر ضاحک سے مصداق حیوان میں تفاوت نہیں ہوتا اور جب تک مصداق کلی میں تفاوت نہ آئے کلی مشکل نہیں ہو سکتی اس سے معلوم ہوا کہ شدہ و ضعف باعث تشکیک نہیں اسی وجہ سے قاضی مبارک رحمۃ اللہ علیہ نے شرح سلم میں لکھا ہے:

فالقول لفیصل ان وجوہ التشکیک منحصرة فی الاقدمیہ والادلویۃ بل فی الثانی۔

اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہیں چنانچہ اشراقین کے نزدیک ماہیات میں بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہیں کہ عرضیات میں تشکیک ہوتی ہے اور اعراض میں نہیں اور ہر فریق کے دلائل بکثرت اور اون میں رد و قدح بہت کچھ ہے لیکن چونکہ

ہمارے اغراض اون سے زیادہ متعلق نہیں اس لئے ضرورتاً اسی پر اکتفا کر کے اصل مسئلہ وجود کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہاں مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اس تقریر میں وجود کے کلی مشکل ہونے نہ ہونے سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر رہے تو اُس سے اتنا تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وجود سے مراد مابہ الوجودیت ہو اور وجود مشترک لفظی نہ ہو بلکہ واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دے گا کہ ان دونوں وجودوں میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس میں سراسر قلب ماہیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہوا کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اُس کے افراد میں بعض جو ہر ہوں اور بعض عرض قرین قیاس نہیں۔

یہ بات مبرہن ہے کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقت واحدہ نہیں ہو سکتے تو جو ہر د عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جو مسئلہ تشکیک میں مشائین کے سخت مخالف ہیں حکمت اشراق میں یہی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت میں اشد ہوتا ہے جیسے انسان کی حیوانیت بہ نسبت چھپر کی حیوانیت کے اشد ہے۔ دیکھئے اشد و اضعف کی مثال میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن میں کسی قسم کی جنسیت نہ ہو تو پھر تشکیک کیسی۔

ہاں یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کی جائے جو دونوں کے لئے عرض عام ہو۔ مگر اُس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی امور مختلفہ سے منتزع ہو اور اُس کے معنی ذہن میں ایک ہوں تو اون کا منشاء انتزاع بھی ایک ہی قسم کا ہوگا مثلاً قیام کو جب ہم زید و عمر و سے انتزاع کریں تو ذہن میں ایک قسم کے معنی ہوں گے جن کا مصداق ایک ہی قسم کا ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کا منشاء انتزاع ہیئت قیام ہو اور دوسرے کا منشاء مثلاً ہیئت قعود یا حرارت پھر جب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن میں ایک قسم کے ہوں تو اُس کا منشاء انتزاع کہیں جو ہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

وجود معلول نہیں

الحاصل امامؑ نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اس لئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں عرض ہو، وہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدینؒ نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اس لئے کہ انسان مثلاً دو حال سے خالی نہیں یا انسان ہونے کی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان ہونے کی وجہ سے موجود ہے اس لئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ موجود ہو کیونکہ عدم کی حالت میں وہ کچھ بھی نہیں پھر جب وہ موجود ہونے کی وجہ سے انسان ہے اور باوجود اس کے یہ کہا جائے کہ وہ موجود انسان ہونے کی وجہ سے موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونے کی وجہ سے موجود ہے جس سے قبل وجود وجود لازم آئے گا جو محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اس کا کیا جائے تو یہ قضیہ بنے گا کہ جو معلول نہیں وہ غیر موجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو وجود فشا انتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں اور جب معلول نہ ہو تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا ثابت ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہوا اور ممکن میں کچھ اور تو معلوم ہوا کہ کل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود عقلاً بھی قابل انکار نہیں۔

وجود شخص واحد ہے

اسی مقام پر میں مرزا جانؒ نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بذاتہ۔ اور موجودیت اُس کی بنفسہ ہے اور وہی عین واجب تعالیٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود

متعدد جیسے شمس واحد ہے اور شمس متعدد۔

اس مقام میں علامہ سید شریفؒ نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ عین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی ماہیت کلی ہوگی جو محال ہے۔

اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ دو فرد اُس کے اگر مجرد ہوں تو لازم آئے گا کہ وجود باوجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کے ساتھ دوسری چیز بھی ہو تو ترکیب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتہی کلام۔

صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہو سکتا جس کا اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطوء ہو سکے اس لئے کہ اگر واجب وجود میں ممکنات کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ من حیث ہی تین حال سے خالی نہ ہوگی یا تجرد اُس کے لئے واجب ہوگا یا لا تجرد واجب ہوگا یا دونوں واجب نہ ہوں گے۔

اگر تجرد واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجرد ہونا اور کسی کو عارض نہ ہونا چاہئے حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ ہم شکل مسبق کا تصور کر سکتے ہیں جس کو سات سطح مساوی گھیرے ہوئے ہوں اور اُس کے وجود میں شک ہوتا ہے۔ اگر وجود ممکن اُس کی نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شے حالت واحدہ میں معلوم اور مشکوک نہ ہوتی۔

اور اگر وجود کو لا تجرد واجب ہے تو نعوذ باللہ واجب بھی مجرد نہ ہوگا اور اگر دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہوگا جس سے واجب کا بھی غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے۔ انتہی۔

وجود کو جنس و فصل نہیں

صدر الدین شیرازیؒ نے صدر امیں میں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک حقیقت ہے جس کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اُس کو کلیت عارض ہے۔

اور وجود جو کلی کہا جاتا ہے وہ معنی مصدری ہیں جس کا تصور بدیہی ہے اور جو افراد کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں متخالف نہیں بلکہ اختلاف

صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر زائد نہیں بلکہ تعین اور تمیز اُن میں نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر بحسب مراتب مقدم بالذات میں جیسے اختلافات تشکیکیہ میں ہوا کرتا ہے۔ غرض اختلاف ہے تو مراتب وجود میں ہے۔ مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولیٰ اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اُس کے بعد وجودات عقلیہ میں جو جواہر پر مقدم ہیں اور جواہر اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مفارقی وجود مادی سے اولیٰ ہے اس کا ثبوت اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ مشائخ جو کہتے ہیں کہ عقل مثلاً ہیولیٰ پر مقدم ہے اور ہیولیٰ اور صورت جسم پر مقدم ہیں سو اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ ان امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یا حمل جو ہر کا جسم پر یا اُس کے دونوں جزیوں پر مقدم ہے بلکہ مقصود اُن کا یہ ہے کہ وجود ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ علیہ اور معلولیہ اور تاثیر و تاثر اور کمال و نقصان جو اس میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں اُن کے نفس ہویات عینیہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اُس میں دخل نہیں۔ الغرض جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اس مرتبہ میں ہو سکے۔ انتہی کلامہ۔

وجود سبب ماہیت ہے

اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اس کو موجود کہنا اولیٰ ہوگا یا وجود کو۔ پہلے اس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں تھی۔ یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ عدم سے آئی کیسے کیا اندر ہی اندر جیسے مچھلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے۔ عدم کے منازل طے کرتے ہوئے وجود تک آئے یا کوئی اور صورت ہے۔ ادنیٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی تو حرکت اور طے مسافت کیسی۔ غرض کوئی ایسی صورت وہاں ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود کا احتمال ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کی قابلیت بھی

موجود ہونے کے بعد ہی اُس میں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک علم الہی میں وہ ضرور تھی مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وہ وجود میں آئی تو علم الہی سے نکل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الہی میں اُسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی۔ غرض اس میں کوئی شک نہیں کہ ماہیت موجود فی الخارج وجود کے پہلے عدم محض تھی۔

اب وجود کے وقت دیکھئے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے یا وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ شیخ نے اشارات میں اس کی تصریح کر دی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ کما قال وقد يجوز ان يكون ماهية الشي سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولا كن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشي انما هي للشي ماهية التي ليست هي الوجود او بصفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا تقدم بالوجود قبل الوجود . یعنی ماہیت ہر کسی صفت کا سبب ہو سکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ سبب مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی۔

محقق طوسی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کی شرح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود و بین سائر الصفات ہذا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماہیة والماہیة توجد بسبب الوجود یعنی کل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہیں اور ماہیت وجود کے سبب سے موجود ہوتی ہے۔ یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد پھر ماہیت کو معرض اور وجود کو معرض اور عارض کہنا کس قدر بے موقع ہوگا۔

وجود اور اعراض میں تمايز

جو لوگ وجود کو عرض کہتے ہیں بڑا استدلال اُن کا یہ ہے کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا تو ضرور ہوا کہ ماہیت کو اُس کا موضوع کہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکماء تصریح کرتے ہیں کہ وجود واجب عین ذات ہے پھر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا کیونکر مسلم ہوگا غرض ماہیات ممکنہ میں اس خیال سے کہ وجود ماہیات کے ساتھ پایا جاتا ہے یہ کہہ دینا کہ وہ عرض ہے خالی از تحکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جوہر ہوں جیسی ہیولیٰ و صورت یا ماہیت عارض ہو اور وجود معرض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قرینہ بھی ہے کہ وجود سبب ہے اور ماہیت پر مقدم ہے جو معرض کے لئے ہونا چاہئے۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں ہوتی ہیں وہ سب وجود میں پائی جاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے لوازم وجود میں نہ پائے جائیں اور وجود کے لوازم اُن میں نہ ہوں تو بحسب قاعدہ مسلمہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائے گا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متبائنہ دونوں کے جو سر دست جو خیال میں آئے لکھے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع یعنی ماہیت کا محتاج نہیں بلکہ بحسب تصریح شیخ ماہیت اُس کی محتاج ہے۔

(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اُس کے موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت سے معلوم ہوا۔

(۳) اعراض کا وجود فی انفسہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات میں ہوں اور وجود میں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کے لئے وجود کی ضرورت اور تقدّم اشیٰ علیٰ نفسہ لازم آئے گا جو محال ہے چنانچہ شیخ رئیسؒ نے تعلیقات میں لکھا ہے جس کو صدر الدین شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجود ہانی موضوعاتہا سو ان العرض الذی ہوا لوجود لما کان مخالفاً لہا لجا جہتہا الی الوجود حتیٰ تکن موجودۃً واستغنا الوجود حتیٰ یکون موجوداً لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو ووجودہ فی نفسہ بمعنی ان

لوجود وجوداً کما یکون للبلیاض وجود بل بمعنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود موضوعہ وغیرہ
من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذلک الغیر۔ یعنی چونکہ کل اعراض وجود کے محتاج ہیں
۔ اس لئے اُن کا وجود فی انفسہا اُن کا موضوعات ہی میں ہوتا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ
وجود کا محتاج نہیں اس لئے اُس کی نسبت یہ کہنا کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ غلط
ہے بلکہ اُس میں یہ کہا جائے گا کہ اُس کا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع ہے۔

(۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور اعراض میں یہ
بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ خود وجود ہے۔
(۶) اعراض میں کون الشیء للشیء صادق آتا ہے مثلاً کون البلیاض بحکم اور وجود
پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون الماہیۃ ہے نہ کون الوجود للماہیۃ کما مر۔

(۷) کل اعراض میں ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت لہ صادق آتا ہے جو
قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ وجود
ماہیت کا سبب اور اُس پر مقدم ہے کسی طرح ماہیت کی فرع نہیں ہو سکتا۔

صاحب افق الکمین نے جب دیکھا کہ مشائین کے نزدیک وجود عارض ہے
اور عارض کے لئے بحسب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لہ کی فرع ہوا اور وجود میں یہ
بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لہ کی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ وجود مثبت لہ سے
ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لہ کی فرع بنائی جائے تو فرعیت صادق آ جاتی ہے جس سے
وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہو جاتا ہے۔ اس لئے انہوں نے کہا کہ ثبوت الشیء للشیء
ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے۔

اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔

مولانا بحر العلوم نے شرح سلم میں لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرعیت مثبت
لہ کی اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرعیت صادق آ جائے وہ غرض اس اصلاح سے بھی

حاصل نہیں ہو سکتی اس لئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں: ایک یہ کہ اُس وجود کے قیام کی حکایت لی جائے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بیشک فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی منشا انتزاع کی فرع ضرور ہوگا۔ مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔

دوسرے معنی اُس کے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ وجود ایسی شے نہیں جس کی وجہ سے تقرر ماہیت ہوا ہو بلکہ خود تقرر اور صیرورۃ ہی کا نام وجود ہے۔ پھر جب وجود عین فعلیت و تقرر ماہیت ہو تو فعلیت ماہیت کی فرع کیونکر ہو سکے۔ اس صورت میں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت اشئ للشی فرع ثبوت مثبت لہ کو بدل کر فرع فعلیہ مثبت نہ کہنا مفید مدعی نہیں ہو سکتا۔ الغرض نہ وجود فرع ثبوت مثبت لہ بن سکتا ہے نہ فرع فعلیہ مثبت لہ۔ اس سے ثابت ہوا کہ وجود کچھ اور ہی چیز ہے جو اعراض کے مماثل نہیں ہو سکتا۔ (۸) ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکماء اُس کو عین واجب کہتے ہیں اور کوئی عرض جو ہر کے درجہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

رہی یہ بات کہ وجود کلی مشکل ہے جو بعض افراد میں اولیٰ و اقدم ہے اور بعض میں برخلاف اس کے۔ سو وہ ہماری غرض کو مضر نہیں اس لئے کہ یہ اختلاف صفات میں ہے اور صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں آتا۔ انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ یہ بات بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جس کا اطلاق افراد پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جن کی ماہیات متباہن ہیں بلکہ اُس کے معنی سب میں ایک ہی ہیں یعنی ماہیہ الموجودیۃ۔

شیخ نے شفا میں لکھا ہے فنقول آلا ن انه وان لم یکون الوجود کما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوی علی ماتحتہ فانہ معنی متفق فیہ علی التقدیم والتاخیر فاول ما یکون للماہیۃ التی ہی الجوہر ثم یکون لما بعدہ واذہو معنی واحد علی النحو الذی او ما نا الیہ فتلحقہ عوارض تخصہ کما قد بینا قبل وللد مالک یکون لہ علم

واحد يتكفل به كما ان لجميع ما هو صَحّٰی علماً واحداً یعنی اگرچہ وجود جنس اور اپنے افراد پر مقول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہیں اور خاص کرتے ہیں۔

(۹) ماہیت موضوع موجود کی نہیں ہو سکتی بخلاف دوسرے عوارض کے اس لئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالفعل قائم ہو اور اُس میں دوسری چیز ہو۔ جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اُس دوسری چیز کے لئے وہ مثل جزو نہ ہو جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہے کما قال الشیخ فی الشفا وان الموضوع نفی به ما صار بنفسه ونوعيته قائماً ثم صار سبباً لان يقوم به شی فیہ لیس كجزء منه وقال ایضاً وكان الموضوع مایكون فیہ الشی و لیس كجزء منه وهو فی المحل لیس كشی حصل فی شی ذالک الشی قائماً بالفعل نوعاً ثم یقیم الحال فیہ بل هذالمحل جعلناه انما یتیم له به نوعيته اذا كانت نوعيته انما یحصل به او یصیر له نوعيته باجتماع اشیاء جمعتها یكون ذالک النوع اتّھلّٰی۔

دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم بنفسہ ہو سکتی ہے جس میں وجود قائم ہو اور ماہیت اُس کو قائم کر سکے۔

(۱۰) جعل میں صرف اختلاط وجود کا ماہیت کے ساتھ ہوتا ہے اور کسی عرض کا اس درجہ میں اختلاط نہیں ہے۔

جب ان وجوہ سے معلوم ہوا کہ لوازم اعراض کے اور ہیں اور لوازم وجود کے اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وجود عرض نہیں ہو سکتا۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے اور جو محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا۔ صغریٰ اور کبریٰ کا ثبوت تقریر

سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال سے خالی نہیں یا معدوم ہوگا یا جو ہر اور معدوم ہونا وجود کا اُس حالت میں کہ موجود ہے باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جو ہر ہو۔

رہا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سو اُس کی وجہ یہ ہے کہ جب وجود ہی معدوم ہو تو دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ہر چیز کی ماہیت قبل اقراران وجود معدوم ہے پھر جب وجود بھی معدوم ہو تو اُن دونوں معدوموں کے مقارنت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکے۔

جوہریت و عرضیت ماہیت

الحاصل دلائل مذکورہ بالا اور قیاس اقترانی و استثنائی سے ثابت ہے کہ بہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جوہر ہے۔

اب ماہیت کو دیکھنا چاہئے کہ اُس پر جوہریت صادق آتی ہے یا عرضیت اگر اُس کو ہم جوہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اس لئے کہ ماہیت من حیث ہی قطع نظر وجود کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اس صورت میں اگر وہ عرض کہی جائے اور وجود اُس کا موضوع ہو تو بے موقع نہ ہوگا اس لئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود مستقل نہیں ہوتا بلکہ اُن کا موضوع میں ہونا ہی اُن کا وجود ہے اس لئے کہ وہ اپنے وجود میں موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اُس کا موضوع میں ہونا نفس وجود موضوع ہے۔ اب دیکھئے کہ ماہیت پر اعراض کے لوازم پورے پورے منطبق ہیں یا نہیں۔

(۱) ماہیت کوئی نفسہ وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔

(۲) ماہیت وجود کی طرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کی طرف محتاج

ہوتے ہیں۔

(۳) وجود کے مقارن ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں ہونا ہی

اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں ماہیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے ماہیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر صادق آ رہے ہیں تو ماہیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہنے میں کیا تامل خصوصاً ایسی حالت میں کہ وجود کا جو ہر ہونا بدلائل ثابت ہے۔

رہی یہ بات کہ تقلید حکماء کی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دوسری ہے مگر جب بھی ہم کہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی چیز نہیں۔

سابقاً بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکماء لایصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل ہیں چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکہ الآراء ہے اس لئے اس کا بھی حال کسی قدر معلوم کر لینا مناسب ہوگا۔

حکماء نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر چند دلیلیں قائم کی ہیں۔

دلیل اول معلول اول عرض نہیں ہو سکتا اس لئے کہ عرض کا وجود بغیر محل کے ممکن نہیں پھر وہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیزوں کا صدور واجب سے لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر اُس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم اشی علی نفسه لازم آئے گا اور معلول اول جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم ہیولی و صورت سے مرکب ہے اور صدور کثیر کا واحد سے ممکن نہیں اور صرف ہیولی یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی کیونکہ اُن دونوں میں تلازم فی الوجود ہے۔ پھر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازماً آئے گا کہ وہ فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے نہ فعل اور اگر صورت معلول اول ہو تو لازم آئے گا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں کر سکتی ورنہ تقدم اشی علی نفسه لازم آئے گا اور نفس بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اس لئے کہ نفس کی فاعلیت کے لئے بدن شرط ہے پھر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت کا صدور ثابت ہوگا اور اگر وہ معلول

نفس ہو تو تقدم اشئ علی نفسہ لازم آئے گا۔ جب معلول اول نہ عرض ہو سکا نہ جسم نہ ہیولی نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جو ہر مفارق فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو یعنی عقل۔

اگرچہ کہ اس دلیل میں کئی اعتراض ہیں جو بخوف تطویل ترک کر دیئے گئے مگر ایک امر بہت قابل غور ہے یعنی ایک قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ منشاء اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہیں تو اُس وقت دوسری طرف جانہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اُس وقت دوسرا تصور ہونہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اُس پر انہوں نے قیاس جمایا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا۔ پھر استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے مدعی پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب والے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل اُن کی دانست میں بہت صحیح اور مُسکت ہوتی ہیں پھر رد کرنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلول جاتا ہے اور بحسب زور طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں۔ غرض مسئلہ مذکور پر حکماء نے کئی دلیلیں قائم کیں۔

ایک وہ جو بہمنیار کے جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (آ) اور (ب) تو لازم آئے گا کہ اُس سے (آ) صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ (آ) کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اُس سے (ب) صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ (ب) غیر (آ) ہے تو اُس وقت یہ صادق ہے کہ (آ) صادر نہ ہوا اور صدور عدم صدور (ا) کا ایک جہت سے ہے اس لئے کہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے کہ جہاں بالکل تعدد جہات نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ (ب) کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر (آ) صادر ہوا لیکن وہ صدور (ا) کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اس کا عدم صدور (آ) ہے کیونکہ شرط تناقض یہ ہے کہ موضوعوں میں اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف اور یہاں دونوں

شرطیں فوت ہیں اس لئے کہ صدور (ب) و صدور (غیر ب) لازم آ یا نہ یہ کہ صدر (آ) و لم یصدر (ا) جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریروں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو جس جہت سے کہ اُس سے (ا) واجب ہوتا ہے (ب) واجب نہ ہوگا اس لئے کہ علت کو معلول معین کے ساتھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کے ساتھ نہیں ہوتی ورنہ اسی معلول کو اقتضا کرنے کی کوئی وجہ اولویت نہ ہوگی پھر اگر (ب) بھی اُس سے واجب ہو تو اُسی جہت سے ہوگا جس سے (ا) واجب ہوا تھا کیونکہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے جس میں کسی قسم کا تعدد نہیں تو اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ (آ) جس جہت سے واجب ہوا اُسی جہت سے (ب) واجب ہوا اور واجب نہ ہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلول معین کے ساتھ جو خصوصیت ہو وہ کسی دوسرے کے ساتھ نہ ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کے ساتھ نہ ہو اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کو دو معلول ہوں تو ہر ایک کے ساتھ اُس کو وہ خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کے ساتھ نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ ضرور نہیں کہ ہر ایک کے ساتھ جدا گانہ خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کے ساتھ اُس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ اُن کے وجود کا اقتضا کرے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہو جائیں اس لئے کہ علت کی وجہ سے اُن میں صرف وجود آئے گا نہ حقائق اس صورت میں تعداد اُن کا بحسب تعداد حقائق ہوگا اور وہ علت بسیطہ بحسب خصوصیت ذاتی مقتضی اُن سب کے وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو دو جو ب ایک ہی جہت سے حاصل ہو۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریروں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدم صدور (آ) ضرور صادق ہوگا کیونکہ دونوں

صدور علیحدہ ہیں پھر اگر عدم صدور (آ) بھی صادق نہ ہو تو ارتقاع نقیضین لازم آئے گا یعنی عدم صدور (آ) وعدم عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدم صدور (ا) اور عدم عدم صدور (ا) جمع ہوں گے جو نقیضین ہے۔ اگر مصدر واحد حقیقی نہ ہوتا تو ممکن تھا کہ صدور ایک جہت سے ہو اور عدم صدور دوسری جہت سے۔ چونکہ واحد حقیقی میں دو جہتیں نہیں نکل سکتیں اس لئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے مزعفر میں حلاوت اور عدم حلاوت دونوں جمع ہیں کیونکہ اس کے رنگ پر عدم حلاوت صادق ہے۔

حل اس کا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (ا) کا اطلاق کیا گیا پھر بجائے صدور (ا) کہنے کے عدم عدم صدور (ا) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا ہوئی اگر صرف یوں کہہ دیا جاتا کہ اس علت سے (ب) اور (ا) دونوں صادر ہوئے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کبھی اس دلیل کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ جب علت سے (ا) صادر ہو تو (لیس آ) صادر نہ ہوگا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

جواب۔ نقیض (صدر عنہ آ) کا (لم یصدر عنہ آ) ہے نہ (صدر عنہ لیس آ) تو ظاہر ہے کہ لیس آ اس سے صادر ہو سکتا ہے۔

اور ایک دلیل لایصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہو بہ قبلیت ذاتیہ اور اس کو معلول معین کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کے ساتھ نہ ہو ورنہ اس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضا سے اولیٰ نہ ہوگا۔ پھر جب علت موجودہ ذات بسیطہ ہو جس میں کسی قسم کا تکثر نہ ہو تو وہ خصوصیت صرف بحسب ذات ہوگی۔ اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اس کے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہیں۔ پھر اگر اس کا دوسرا معلول بھی فرض کیا جائے تو اس کے ساتھ بھی اس کو وہی خصوصیت ہونی چاہئے جو دوسرے کے ساتھ نہیں۔ حالانکہ واحد حقیقی

ہونے کی وجہ سے دوسری خصوصیت سوائے ذاتی کے نکل نہیں سکتی۔ پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہیں کیونکہ علت تو جب ہو کہ معلول خاص کے ساتھ وہ اسی قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو اور یہاں وہ بات نہیں۔

جواب اس کا وہی ہے جو مذکور ہوا کہ علت کو معلول کے ساتھ ایسی خصوصیت چاہئے کہ غیر معلول کے ساتھ نہ ہو اور یہ ضرور نہیں کہ کسی دوسرے کے ساتھ وہ خصوصیت نہ ہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت سے دو معلول صادر ہوں تو مفہوم ایک کی علت ہونے کا دوسرے کی علت کا مغائر ہوگا اور ظاہر ہے کوئی شئی احد المغائرین کے ساتھ وہ نہ ہوگی، جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہو گئیں یا موصوف دو صفتوں کی ہوئی، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور تشر معلول مستلزم تکرر فاعل ہوا تو یہ حکم عکس نقیض وحدت فاعل مستلزم وحدت معلول ہوگی۔

جواب اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیطہ سے ایک بھی صادر نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علت کا مغائر ہوگا مفہوم ذات بسیطہ سے بحسب تعقل اس لئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیطہ میں کوئی لحاظ نہیں تو یہاں بھی وہ بسیطہ ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہو گئے۔

ایک دلیل یہ ہے کہ ایک سے کئی چیزوں کا صدور ممکن ہوتا تو تعدد اور اختلاف آثار مستلزم تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد آثار سے تعدد موثر پر استدلال نہ ہو سکتا حالانکہ اس قسم کا استدلال عقلاء میں شائع و ذائع ہے مثلاً نار اپنی قریب والی چیز کو گرم کرتی ہے اور پانی سرد کرتا ہے تو اس اختلاف آثار سے اختلاف حقیقت آب و آتش پر استدلال کیا جاتا ہے۔

جواب۔ جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا کہ آب و آتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر

دوسرے کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور متعدد آثار بلا تخلف دیکھتے تو ممکن نہ تھا کہ ان سے اختلاف و تعدد موثرات پر استدلال کرتے مثلاً سیاہ کرنا اور جلانا حالانکہ متعدد اور مختلف آثار ہیں مگر موثران کی متعدد نہیں سمجھے جاتے بلکہ صرف ایک آتش ہے۔

اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو خلف یا تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ اگر وہ مصدر (آ) کا بھی ہو اور (ب) کا بھی تو مصدریہ (آ) کی غیر مصدریہ (ب) کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے ہو سکتا ہے۔ پھر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو اس کی ترکیب لازم آگئی حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جس طرح (آ) اور (ب) کا مصدر تھا ان کی مصدریتوں کا بھی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدریتیں کسی غیر کی طرف مستند نہیں ورنہ بذاتہ (آ) اور (ب) کا مصدر نہ ہوتا پھر ان مصدریتوں میں کلام کیا جائے گا کہ مصدریتوں کی مصدریتیں اگر واحد میں داخل ہوں یا اس میں سے ایک داخل ہو تو ترکیب لازم آئے گی۔ اور اگر خارج ہوں تو پھر ان مصدریتوں میں کلام ہوگا جس سے مصدریتوں میں تسلسل لازم آئے گا۔

جواب۔ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدریتیں خارج ہیں مگر چونکہ وہ امر اعتباری ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں اس لئے وہ علت کی طرف محتاج نہیں اس واسطے کہ محتاج موجد کی وہ چیز ہوتی ہے جس کا وجود خارج میں ہو اس صورت میں مصدریہ کی مصدریہ کا وجود نہ ہوا جس سے تسلسل لازم آئے اور اگر تسلیم بھی کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں اس لئے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل ممتنع نہیں۔

سوال۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجدہ کا وجود قبل معلول ہونا ضرور ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ معلول معین کے ساتھ علت کو ایسی خصوصیت ہونا چاہئے کہ اس کے غیر کے ساتھ نہ ہو ورنہ اقتضا اس معلول خاص کا اس کے غیر سے اولیٰ نہ ہوگا۔ اس سے معلوم

ہوا کہ ہر صدور میں مصدر کو قبل صدور کے صادر کے ساتھ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کے ساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدریہ کہتے ہیں نہ اس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے بیچ میں سمجھا جاتا ہے۔

اب فرض کیجئے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اس سے ایک اثر صادر ہوا تو وہ خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی پھر اگر دوسرا بھی صادر ہو تو وہ خصوصیت بھی بحسب ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہاں سوائے ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اس صورت میں کسی معلول کے ساتھ اس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوئی جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو تو چاہئے کہ وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلولوں کا تعدد فرض کر لیا گیا تو ضرور ہے کہ ذات فاعل میں تغایر ہوا گرچہ بالا اعتبار ہوتا کہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جن پر دو علتیں مرتب ہوں اس صورت میں فاعل جمیع جہات سے واحد نہ ہوا بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم قریب وضوح کے ہے اگر وحدت حقیقیہ کے معنی میں غفلت نہ کی جائے تو رد و قدح کی اس میں کوئی بات نہیں۔

جواب۔ کیوں جائز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کے ساتھ ایسی خصوصیت ہو کہ ان کے غیر کے ساتھ نہ ہو پھر اس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب کے سب اس سے صادر ہو جائیں اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہر ایک کے ساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اس لئے کہ مبدا حقیقی نفس الامر میں سلوب کثیرہ کے ساتھ متصف ہے تو جائز ہے کہ ہر ایک سلب کے اعتبار سے متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعالیٰ میں ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے کہ غیر متناہی اشیاء کے ساتھ مختلف طوروں سے متعلق ہوتی ہے۔

غرض ان حیثیات کے اعتبار سے امور کثیرہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے میں کوئی استبعاد نہیں اور اس کا واحد حقیقی بحسب ذات ہونا کثرت صدور کا منافی نہیں ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار اکثر اسی پر ہے کہ واجب الوجود من جمیع الوجوہ واحد ہے۔

حکماء نے اس تنزیہ میں اس قدر غلو کیا کہ صفات کا بھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی

کہتے ہیں کہ ذات و صفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں مثلاً ہم میں جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو ادراک نہیں کر سکتے اور واجب الوجود کی ادراک میں کسی چیز کا قیام ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیاء کے لئے منشاء انکشاف ہے۔ اس اعتبار سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اس کے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔
نفی صفات پر حکماء نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود میں اگر کوئی صفت ذات پر زائد ہو تو وہ صفت اس وجہ سے کہ موصوف کی طرف محتاج ہے ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج علت ہے تو اس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال میں احتیاج واجب الوجود کی غیر کی طرف لازم آئے گی جو محال ہے اور اگر ذات علت ہو تو واحد من جمیع الوجود اس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہے بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہے اور مستلزم محال محال ہے۔

رہی یہ بات کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہیں ہو سکتا سو اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہے اور نسبت قابل کی مقبول کی طرف امکان کی ہے اس لئے کہ فاعل تام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اس کو مستلزم ہوتا ہے اور قابل مستلزم مقبول نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود قابل میں ممکن ہوتا ہے۔ اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متنافیین ہوگا اس لئے کہ دونوں کے لوازم میں تنافی ہے۔ اور چونکہ ذات واجب میں جہات نہیں تو یہ اجتماع متنافیین ایک جہت سے ہوگا یعنی جہت ذات سے اور وہ محال ہے۔

جواب اگر فاعل کے ساتھ اجتماع شرائط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوف بالفاعلیت بالفعل ہو جائے تو قابل کے ساتھ بھی وہی لحاظ چاہئے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورت میں جس طرح فاعل کو مفعول کے ساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کے ساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگئی۔ اور اگر یہ لحاظ ہے کہ فقط

قابل کے ساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کی جائے اس صورت میں فاعل کے ساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری نہ ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہے وہی نسبت قابل و مقبول میں ہے کچھ فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کافی الجملہ موجب ہونا ممکن ہوا اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہیں اس صورت میں امکان وجوب بالغیر اس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اس کا ایک جہت سے صادق آیا جو اجتماع نقیضین ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اس قسم کا ہو کہ اس کے لئے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتوں میں فاعل بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے مدعا ثابت نہ ہوا کیونکہ قابل بھی یہاں موجب مقبول ہوگا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت متنازع فیہا خارج ہوگئی اور فاعل یہاں موجب مفعول نہ ہوا جیسے قابل موجب مقبول نہیں۔ غرض ما نحن فیہ میں فاعل و مفعول میں جو بات ہے وہی قابل و مقبول میں ہے امکان و امتناع وجوب بالغیر محل واحد میں جمع نہ ہوئے۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان و امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوئے۔

صفات واجب

سوال صورت مفروضہ میں دو جہتیں نکل نہیں سکتیں کیونکہ وہاں سوائے ذلت کے کوئی چیز نہیں حتیٰ کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

جواب یہ تو مصادرہ علی المطلب ہوا کیونکہ نفی صفات پر دلیل جو قائم کی جاتی

ہے اس میں کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اس کی قابل اور فاعل ہوگی اور وہ محال ہے اور جب فاعل و قابل ہونے کا استحالہ ثابت کیا جاتا ہے تو وہ موقوف اس پر رکھا جاتا ہے کہ وہاں صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استحالہ قابلیت و فاعلیت ذات پر اور یہ استحالہ موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض جب وارد ہو کہ منشاء فعل و قبول کا نفس ذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ بسیط بحسب شرائط و آلہ فاعل ہے اور بحسب نفس ذات قابل تو مفعول و مقبول کی نسبت نفس ذات کی طرف امکان کی ہوگی اور مجموع کی طرف وجوب کی اس صورت میں قبل فعل و قبول بھی دو جہتیں نکلیں گی۔

اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب مقبول نہیں ہو سکتا سو بالاطلاق یہ صحیح نہیں اس لئے کہ قائلین صفات کے نزدیک واجب تعالیٰ قابل صفات ہے اور ان کا موجب بھی ہے بلکہ یہ دعویٰ یوں مقید ہوگا کہ قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو۔ اب یہاں حیثیت غور طلب ہے وہ اطلاقی تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ اس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ تنقیدی ہوگی یا تعلیلی۔

اگر تنقیدی ہو تو یہ مطلب ہوا کہ ذات قابل مقید بہ صفت قابلیت موجب مقبول نہیں ہو سکتی اس تقدیر پر ذات میں تکثر آگیا جیسے متقضائے حیثیت تنقیدی ہے اور یہ تکثر عنوانی نہیں اس لئے کہ قابلیت کے لوازم سے اتصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم سے وجود اور تغایر لوازم تغایر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل و فاعل کے معنوں میں تغایر لازم آگیا اس صورت میں اجتماع متنافیہیں یعنی وجوب و امکان ایک جہت سے نہ ہوا جو محال ہے۔ پھر یہ امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقید بہ صفت قابلیت ہو اس کا موجب مقبول ہونا ممتنع ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ قابل اور موجب صفات ہے ہاں اگر ایک قید اور زیادہ کی جائے کہ وہ فاعلیت سے مجرد ہو تو اس کا موجب مقبول نہ ہونا مسلم ہوگا۔ اور اس وقت ما حاصل دعوے کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقید بہ صفت قابلیت جو فاعل نہ ہو ممکن نہیں

کہ استقلالاً موجب مقبول ہو لیکن یہ صورت مفیدے مدعاے خصم نہیں اس لئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل ہو وہ بھی موجب مقبول نہیں جیسے فاعل نہ ہو تو موجب نہیں۔ اس صورت میں منافاة اگر ہے تو فاعلیت اور تخریج عن الفاعلیت میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں جو محل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکورہ میں (یعنی قابل من حیث هو قابل تو ممکن نہیں کہ موجب مقبول ہو) حیثیت تعلیلی لی جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔

یا تعلیل اول معتبر ہوگی پھر سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔
یا سلب اول اور تعلیل بعد صورت اولیٰ مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم اس لئے کہ صورت اولیٰ میں یہ معنی ہوں گے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان وجوب کا سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اس لئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب میں صفت قابلیت امکان وجوب صفات کا سبب ہے بلکہ سبب اس کا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت ہاں اگر قابلیت موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب امکان وجوب صفت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ معنی ہوں گے کہ صفت قابلیت سبب ہے عدم امکان وجوب مقبول کا یہ معنی اس وجہ سے غیر مسلم ہیں کہ غایۃ الامر یہ ہے کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہیں پھر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہو جائے جس سے دو امر منافی یعنی امکان وعدم امکان پیدا ہوں اور اس سبب سے فاعلیت اور قابلیت میں منافات پیدا ہو۔

دوسری دلیل نفی صفات پر یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہوں گی یا نہ ہوں گی اگر کمال نہ ہوں تو نفی ان کی واجب سے واجب ہے اس لئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم آئے گا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس سے تنزیہ واجب ہے اور استکمال بالغیر تو جب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات الہی ہر

چند عین نہیں ہیں مگر غیر بھی نہیں جس سے استکمال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر غیر بھی ہوں تو محال کیا ہے جس صورت میں وہ ناشی ذات سے ہوں اور دائم ہوں بدوام ذات۔ محال توجب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کرے نہ یہ کہ لذاتہ متصف ایسے کمال کا ہو جو اس کی ذات کا مغائر ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت و اختیار سے ہو تو تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ اس قدرت کے لئے ایک اور قدرت کی ضرورت ہوگی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہوگا اور اس صورت میں حدوث صفت قدرت کا بھی لازم آئے گا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اور اگر تاثیر صفت مذکورہ میں بالایجاب ہو تو ثابت ہوگا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورت میں جائز ہے کہ بعض مصنوعات کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکماء کہتے ہیں۔ پھر ایجاب صفات کا کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

جواب۔ علت اقتدار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود حادث کے قبل فاعل کی محتاج ہوگی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کی طرف محتاج نہیں اس صورت میں نہ وجود ان کا بالاختیار ہونا نہ بالایجاب، اگرچہ یہ قول ظاہر اموہم تعدد و جابہ ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو وہ لازم نہیں آتا اس لئے کہ محققین تصریح کرتے ہیں کہ لوازم محتاج جعل مستانف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لوازم ملزوم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ قبل جعل خود اس کو وجود نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کر سکے جب لوازم کسی طرح مجعول نہ ہو سکے تو چاہئے کہ ان کو واجب کہیں حالانکہ وہ بدیہی البطلان ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مجعولیت ملزوم بعینہ مجعولیت لازم ہے جو جعل مستانف نہیں اس سے ظاہر ہے کہ وجود لازم کے لئے وجود ملزوم کافی ہے۔ پھر ملزوم کا وجود کسی کا معلول ہونا یا نہ ہونا دوسری بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج نہیں۔ مقصود یہ کہ صفات آلہیہ لوازم ذات ہیں پھر جب ممکنات کے لوازم کسی کے مجعول نہ ہوں تو

واجب کے لوازم کیوں کر مجموع ہو سکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالایجاب میں کوئی نقصان نہیں اور ایجاب صفات وغیرہ صفات میں اس وجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا عاری رہنا نقصان ہے اس لئے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف ایجاب غیر کے کہ وہاں ایجاب نقصان ہوگا اس وجہ سے کہ مقتضی کمال سلطنت اور وجوب وجود کا یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہو اور سب کو اختیار سے پیدا کرے یہ بات ایجاب غیر میں صادق نہیں آتی۔

سوال۔ افاضہ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہئے کہ وہ بھی مثل صفات لازم

ذات ہو۔

جواب۔ اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال میں شان کبریائی بڑھی ہوئی ہو اسی کو ترجیح ہے، خصوصاً اس کمال کے مقابلہ میں جس میں شاہیہ ہمسری مخلوق کا خالق کے ساتھ ہو۔

نفی صفات کی ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات واجب تعالیٰ کے اگر حادث ہوں تو قیام حوادث کا ذات واجب میں اور خلوقات کا علم و قدرت وغیرہ سے ازل میں اور صادر ہونا ان کا بقصد و اختیار بالشرائط حادثہ لازم آئے گا اور یہ سب امور باطل ہیں۔ اور اگر قدیم ہوں تو تعدد قدما کا لازم آئے گا جس کی وجہ سے نصاریٰ کی تکفیر ہو رہی ہے حالانکہ انہوں نے تو دو ہی قدیم زیادہ کہا تھا اور یہاں بکثرت صفات مانی جاتی ہیں۔

جواب متغائرین وہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک کسی زمان یا مکان میں یا عدم وجود میں دوسرے سے منفک ہو سکے یا دو ذاتیں ایسی ہوں کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئے اور ذات و صفات میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے تغایر صادق آئے اور جب تغایر نہیں تو تعدد بھی نہ ہوا ہاں اگر متغائرین کی تفسیر دو چیزوں یا دو موجود یا دو کے ساتھ کی جائے تو البتہ ان میں تغایر صادق ہوگا مگر وہ درست نہیں اس لئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اس کی تفسیر میں دوسرے کا ذکر ضرور ہے اور اس تفسیر میں وہ مفقود ہے۔ پھر تغایرو

تعداد اگر تسلیم بھی کیا جائے تو صفات کے ازلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کو قدیم بھی کہیں کیونکہ قدیم اس کو کہتے ہیں جو ازلی قائم بنفسہ ہو پھر اگر ان کا قدم بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی کفر لازم ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ کفر تعدد ذوات قدیمہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے نہ صفات کے۔ اور نصاریٰ کا جو کفر لازم ہوا اس کی یہ وجہ نہیں کہ انہوں نے اقاہیم یعنی صفات کو قدیم کہا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذوات کو الوہیت میں انہوں نے شریک کر دیا اس لئے کہ ان کا مذہب ہے کہ حق تعالیٰ جو ہر ہے یعنی قائم بالذات اور ایک بالجوہریت ہے اور تین بالاقنومیتہ اقاہیم ثلاثہ یعنی (۱) وجود (۲) حیۃ (۳) علم سے صفت علم جس کو کلمہ بھی کہتے ہیں متحد اور تجسد ہوئی بہ جسد مسیح علیہ السلام اور صفت حیۃ روح القدس ہے۔ ہر چند اتحاد و تجسد میں نصاریٰ کے بہت اقوال ہیں جن کی تفصیل ملل و نخل میں مذکور ہے مگر حاصل سب کا یہ ہے کہ وہ اقاہیم ثلاثہ کے قائل ہیں اور مسیح اور روح القدس علیہما السلام کو صفات کہتے ہیں جس سے یہ ضرور لازم آتا ہے کہ دو صفتیں منتقل ہو کر دو مستقل چیزیں بن گئیں چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے

لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ثالث ثلاثہ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہوں تو قیام معنی بالمعنی لازم ہوگا اس لئے کہ قدیم باقی ہے بالضرورۃ اور متکلمین کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

جواب اس کا بعضوں نے یہ دیا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہیں بلکہ استمرار وجود کا نام ہے اور بعضوں نے کہا غیر تمیز میں قیام معنی بالمعنی درست ہے اور ممنوع قیام العرض بالعرض ہے اس لئے کہ قیام عرض کے معنی تبعیت فی التخصیص ہیں پھر جب خود عرض کو چیز نہ ہو تو دوسرا عرض تخصیص میں اس کا تابع کیوں کر ہو سکے بلکہ دونوں جوہر کے تابع ہیں۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ علیت و قادریت بھی حق تعالیٰ کے لئے واجب ہیں اور ان کا وجود بغیر علم و قدرت کے نہیں ہو سکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ غیر کے محتاج ہیں حالانکہ حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں غیر کا محتاج نہیں۔

جواب علمیت و قادریت صفات حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ جعلی مفہومات ہیں جو صفات حقیقیہ یعنی علم و قدرت سے ماخوذ ہیں اگر وجوب ان کا فرض بھی کیا جائے تو صفت میں احتیاج لازم نہیں آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات کے ساتھ صفات قائم ہوں تو حقیقت آلہیہ مرکب ہوگی ذات و صفات سے۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ اجزا کا محتاج ہوتا ہے۔

جواب۔ یہ ملازمہ ممنوع ہے حقیقت آلہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات سے۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ مجملہ اوصاف الہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہے کہ دوسرے میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ ذات کو تمام اشیا سے ممتاز کرنے والی یہی صفت ہے اگر جملہ صفات ذات کے ساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہو گئی جس سے تعدد الہیہ لازم آتا ہے۔

جواب۔ انخص صفات آلہیہ وجوب وجود ہے نہ قدم۔
اور ایک دلیل یہ ہے کہ قیام صفت بالموصوف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت بہ تبعیت موصوف چیز میں ہو حالانکہ تخیز حق تعالیٰ کے لئے محال ہے۔
جواب۔ قیام کے معنی اختصاص ناعت ہیں نہ تخیز۔

الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو مخدوش نہ ہو شرح موافق میں لکھا ہے کہ حکماء بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف زائد علی الذات ہونے میں ان کو کلام ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو کام ذات و صفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات اس کے لئے کافی ہے۔ جب صفات کا وجود حکماء کے اعتراف سے ثابت ہے اور عینیت صفات کی دلائل سب مخدوش ہو گئیں تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہو گئیں اور وہ مقدمہ کہ (واجب من جمیع الوجوہ واحد ہے) بگڑ گیا جس پر مدار لایصدق من الواحد الا

الواحد کا تھا اور وہ دلیل باطل ہو گئی جو واجب تعالیٰ سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر قائم کی گئی تھی۔

صدور عقل اول

حکماء اس بات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب سے صادر ہوئی وہ بھی بالاختیار نہیں بلکہ اس کا صدور بھی بالایجاب ہوا کیونکہ ان کا دعوے ہے کہ واجب سے کوئی چیز بالاختیار صادر نہیں ہو سکتی، اس دعوے پر انہوں نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت و اختیار سے کوئی کام کرے تو دو خرابیوں سے ایک خرابی لازم آئے گی، تسلسل یا سد باب اثبات صانع اس لئے کہ اگر دو مقدور فرض کی جائیں جن کی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور ان میں سے ایک کے ساتھ قدرت متعلق ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرنج کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو اس کے محتاج الیہ میں کلام کیا جائے گا یہاں تک کہ مرجحات میں تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج نہ ہو تو اثبات صانع کا سد باب ہو جائے گا اس لئے کہ اس کا مبنی صرف اسی پر ہے کہ ترجیح بلا مرنج محال ہے اور کسی ممکن کا وقوع بغیر موثر کے ہو نہیں سکتا پھر جب کسی صورت میں مرنج کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ صانع مرنج کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔

جواب دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں اس لئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرنج کا محتاج ہو تو ضرور نہیں کہ تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ وہ مرنج ارادہ ہو جو احد المتادین کے ساتھ اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے بھوکے کے رو برو دو روٹیاں ایک قسم کی رکھ دی جائیں تو ظاہر ہے کہ خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کرے گا حالانکہ اس خاص روٹی کو اختیار کرنے کی کوئی وجہ نہیں سوائے اس کے کہ نفس ارادہ اس سے متعلق ہوا ہو اس لئے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ دونوں روٹیاں ہر طرح سے ایک قسم کی ہوں اور ایسے طور پر رکھی ہوں کہ ان میں سے کسی ایک کو لینے میں تکلف نہ ہو اسی طرح بھاگنے والے کے رو برو دو راستہ ایک قسم کے پیش آجائیں تو خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کرے گا، وہاں بھی سوائے ارادہ کے کوئی مرنج نہ ہوگا۔

اور دوسرا ملازمہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ مقدور مرنج کی طرف محتاج نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بخود موجود ہو جائے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے رائج ہو سکے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں بلکہ یہ کہتی ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرنج کے ان مقدوروں سے ایک کو ترجیح دیدے۔

سوال نسبت ارادہ کی ضدین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت ان کی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرنج کی طرف محتاج ہوگا ورنہ احد المتادین کا ترجیح بغیر کسی مرنج کے لازم آئے گا جس سے سد باب صانع متصور ہے اور صورت احتیاج میں تسلسل لازم آئے گا اور اگر نسبت ارادہ کی ان دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اس کا کسی ایک کے ساتھ لذاتہ ہو تو دوسرے کے ساتھ تعلق نہ ہو سکے گا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے نہ ترجیح ضدین کی وقت واحد میں۔

جواب۔ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں جس میں نسبت ارادہ کی ان دونوں کے ساتھ علی السوویہ ہے، رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرنج کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد المتادین بلا مرنج لازم آئے گا، سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرنج واجب تعالیٰ ہے البتہ یہ لازم آئے گا کہ قادر نے احد المتادین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دے دی اس سے ترجیح بلا مرنج لازم نہیں آتا کیونکہ مرنج یعنی موثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

سوال۔ فعل و مقدور کی نسبت یہ صادق آسکتا ہے کہ ارادہ فاعل اس کا مرنج ہے لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلا مرنج ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اس کے لئے کوئی مرنج نہیں حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرنج ہے۔

جواب۔ تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرنج کے لازم آنے سے کیا مراد ہے، اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ ممنوع ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ اس کا فاعل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعیہ کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اس سے ترجیح بلا مرنج لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرنج بغیر داعیہ کے لازم آئے گی جس کا استعمال قابل تسلیم نہیں۔

سوال۔ تعلق ارادہ احد الضدین کے ساتھ مرید کا فعل ہے تو ضرور ہے کہ تاثیر مرید کی اس میں یا بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہے تو ان دو حالتوں سے وہ خارج نہیں ہو سکتا پھر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور بالایجاب ہو تو مرید اس کے ترک پر قادر نہ ہوگا۔

جواب۔ تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں بالارادہ ہے لیکن استلزام تسلسل مسلم نہیں وہ تو جب لازم آئے کہ تعلق ارادہ کے ساتھ پھر مستقلاً ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے کیونکہ فاعل جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہے تو قصد اُوہ کام مفعول ہوتا ہے جس کو ممکن ہونے کی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور ہر چند کہ ارادہ بھی اثر فاعل ہی کا ہے لیکن مقصود بالذات نہیں بلکہ بواسطہ اس کام کے فی الجملہ قصد اس سے بھی متعلق ہے اس لئے اس ارادہ کے صدور کے واسطے دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کے لئے قصداً وبالذات ہے اور اپنے لئے تبعاً اور بالعرض جیسا کہ موجب کسی شے کو جب بالایجاب موجود کرتا ہے تو اس ایجاب کے ساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اسی طرح مختار ارادہ کے ساتھ متصف ہونے میں دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آنے کی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا جو بدیہی البطالان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق ایجاد عالم کے ساتھ اگر ازیلی ہو تو چاہئے کہ عالم بھی ازیلی ہو اس لئے کہ معلول اپنی تمام علت سے مختلف نہیں ہو سکتا اور اگر حادث ہو تو اس تعلق میں کلام کیا جائے گا کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق اس کے ساتھ ازیلی ہے یا حادث اگر ازیلی ہو تو پھر وہی قدم عالم لازم آئے گا اور اگر حادث ہو تو اس میں وہی کلام ہوگا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آئے گا۔

جواب۔ دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اس لئے کہ قدرت و ارادہ ایجاد عالم کے ساتھ ازل میں اس طور سے متعلق ہے کہ وقت خاص میں اس کا ظہور ہو جس سے

ازیست عالم کی لازم نہیں آتی اور ملازمہ ثانیہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ تعلق قدرت و ارادہ کسی دوسرے تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کے ساتھ متعلق ہوئے ہوں چنانچہ کسی قدر تقرر یہ بالا سے معلوم ہوا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ جمیع ان تمام امور کو جو جن کو صدور اثر میں دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو صدور اثر کا واجب تعالیٰ سے واجب ہوگا اس صورت میں وہ مختار نہ رہا اور اگر جمیع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو صدور اثر ممتنع ہوگا اس لئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے ممتنع ہے مقصود یہ کہ موجب ہونے اور مختار ہونے میں کوئی فرق نہیں۔

جواب۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ (جب موثر تمام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا ممتنع ہے) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا رہے اور موجب بن جائے اس لئے کہ وجوب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اس وجہ سے کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف موجب کے کہ اس کو ترک پر قدرت نہیں۔

چوتھی۔ دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اس کے عدم پر بھی قادر ہوگا اس لئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کے ساتھ برابر ہے لیکن لازم باطل ہے اس لئے کہ عدم اصلی ازلی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شئی ازلی اثر قادر کا نہیں ہو سکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے اس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت و ارادہ اس سے متعلق ہو کر کچھ تاثیر کرے۔

جواب۔ عدم مقدور ہونے کے یہ معنی ہیں کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنی اگر چاہئے کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اس کو موجود نہ کرے یا یہ معنی ہیں کہ اگر نہ چاہے تو نہ کرے یعنی اگر اس چیز کو موجود کرنا نہ چاہے تو نہ کرے غرض مقدوریت عدم اس معنی سے محال نہیں ہاں اگر یہ معنی لئے جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنادے تو البتہ یہ محال ہے اور وہ مانحن فیہ میں لازم نہیں آتا۔

پانچویں دلیل۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بنائے تو بنانا اس کا نہ بنانے سے اس کے حق میں اولیٰ ہوگا یا نہ ہوگا اگر اولیٰ ہو تو استکمال بالغیر لازم آئے گا اور

اگر اولیٰ نہ ہو تو بنانا عبث ہوگا اور واجب میں یہ دونوں امر محال ہیں۔

جواب۔ دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں، اول اس لئے کہ فاعل کے حق میں فعل اولیٰ ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جس کی تکمیل اس فعل سے ہو رہی ہے تو یہ واجب تعالیٰ میں ممنوع ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ شان واجب تعالیٰ کے مناسب وہ فعل ہے تو استحکال بالغیر نہ ہوا۔

اور دوسرا اس لئے غیر مسلم ہے کہ اولیٰ نہ ہونے سے عبث ہونا کیا ضرور عبث کی نفی کے واسطے یہ کیوں نہ کافی ہو کہ نفس الامر میں وہ کام اولیٰ ہے یا بہ نسبت غیر کے اولیٰ ہے اور اگر عبث اسی کا نام ہے کہ فاعل کو اس سے کوئی نفع نہیں تو اس قسم کا فعل عبث حق تعالیٰ کی نسبت محال نہیں اس لئے کہ کسی کام میں حق تعالیٰ کا ذاتی نفع متصور نہیں ہو سکتا۔

چھٹی دلیل۔ اگر واجب قادر مختار ہو تو دو محالوں سے ایک لازم آئے گا ممتنع کا ممکن ہونا یا امر ازیل اثر قادر کا ہونا، اس لئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا ممتنع ہوگا یا ممکن اگر ممتنع ہو پھر ممکن ہو گیا ہو تو وہ امر اول ہے اور اگر ممکن تھا اور اس کو قادر نے موجود کیا تو وہ امر ثانی ہے اس لئے کہ ازل میں اس کا امکان اور استناد قادر کی طرف اس قوت میں ہے کہ باوجود ازیل ہونے کے قادر کی طرف مستند ہوا۔

جواب۔ ملازمہ ثانیہ ممنوع ہے اس لئے کہ جائز ہے کہ اثر قادر کا ازل میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اس کا ازل میں بنظر وصف استناد الی القادر ممتنع ہو جیسا حادث کہ ازل میں لذاتہ ممکن تھا اور بنظر حدوث کے ممتنع اس صورت میں ازیل کا استناد قادر کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اس کی طرف ہوا جو ازل میں بالذات ممکن تھی اور اس کا استحالہ ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

ساتویں دلیل۔ اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہوگا یا ممتنع الوقوع اس لئے کہ اگر ازل میں اس کے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہوگا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو ممتنع الوقوع ہوگا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ کچھ نہ جانے، اس لئے کہ جہل واجب الوجود کا محال ہے غرض دونوں

صورتوں میں وہ مقدور نہ ہوگا اس لئے کہ واجب اور ممتنع مقدور نہیں ہو سکتے کیونکہ مقدور وہ ہے کہ اس کا ترک و فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور ممتنع کا فعل جائز نہیں۔

جواب۔ واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سے اس کا وقوع ہوگا اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہیں بلکہ اس کا مثبت ہے۔

اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اس کا استیفاء منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کرنے کے لئے یہی کافی ہو سکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعض مسائل میں بھی کسی قدر بحث کرنا چاہتے ہیں اہل انصاف سے توقع ہے کہ اس میں غور و تدبر سے کام لیں۔

حکمت جدیدہ سے متعلق مباحث

اوپر کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پردہ شبکیہ پر الٹی سرنگوں تصویر کھینچتی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اس میں کئی طرح کی غلطیاں حس کی ہیں ایک یہ کہ جو چیز خارج میں ہے وہ نظر نہیں آتی اور دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ میں اسی چیز کو دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ اس کی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے دیکھنے کا وہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات میں اس موقع میں یہ شعر لکھا ہے۔

تو دادی بصارت رگ چشم را

کہ پیدا کند صورت وہم را

دوسری یہ ہے کہ دراصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اس کو سد ہے دیکھنے میں سیدھی معلوم ہوتی ہے۔ تیسری یہ کہ دراصل دو تصویرے ہیں جس کو ایک دیکھتا ہے کتنا ہی غور کیجئے ان صورتوں میں اصلی حالت محسوس نہیں ہوتی۔ غیر مرنی کو مرنی سمجھنا اور حقیقت مرنی ہے اس کو مرنی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصور میں ایک آنا کس قدر حس کی غلطی ہے۔

حس کی غلطیاں

اور یہ بھی حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے آٹھ منٹ اور غروب کے بعد آٹھ منٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عرصہ میں آفتاب جہاں محسوس ہوتا ہے وہاں نہیں ہوتا اس سے بھی حس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی کئی غلطیاں حس کی ثابت ہیں بہ مناسبت مقام یہاں چند لکھی جاتی ہیں۔

(۱) تاریکی میں دور سے جو آگ دیکھی جاتی ہے مقدار اس کی بہت بڑی نظر آتی ہے مثلاً چراغ پہاڑ پر روشن ہو تو کئی میل سے نظر آئے گا حالانکہ اسی مقدار کی کوئی دوسری چیز چند قدموں کے فاصلہ پر نظر نہ آئے گی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے میں موم سے جماویں اور کٹورے کو دور کرتے جائیں یہاں تک کہ روپیہ نظروں سے غائب ہو جائے اور پھر اس میں پانی ڈالیں تو وہ نظر آنے لگے گا اور ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مقام میں اونچا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام سابق میں جما ہوا ہوتا ہے۔

(۳) انگشتی کو اگر آنکھ کے پاس لے جائیں تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔
(۴) دور کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے بعد بالکل نظر نہیں آتی۔

(۵) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک آنکھ کو بادیں تو دو چاند نظر آتے ہیں۔
(۶) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔
(۷) چکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک کھینچیں اور سرریح حرکت اسے دیں تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۸) سراب حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔
(۹) شعبہ باز چا بلدستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جس کو وجود نہیں اور وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

- (۱۰) قطرہ بارش کا طولانی محسوس ہوتا ہے جس کو خارج میں ہرگز وجود نہیں۔
- (۱۱) شعلہ کو زور سے گردش دیجئے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔
- (۱۲) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کواکب۔
- (۱۳) کشتی کا سوار خود کو ساکن اور کنارے کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے اسی طرح ریل کا سوار۔
- (۱۴) چاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کی طرف سرعت سے جاتا ہو تو چاند کا مغرب سے مشرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔
- (۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اسی جہت میں حرکت کرنا محسوس ہوتا ہے جدھر ہم جاتے ہوں۔
- (۱۶) چہرہ بحسب اختلاف اشکال آئینہ طویل اور عریض اور ٹھہرا آئینہ میں نظر آتا ہے۔
- (۱۷) بتلائے مرض سرسام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں اور ان کو دیکھ کے کبھی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی چیختا ہے۔
- (۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ رنگین نہیں ہے اس لئے کہ صرف وہ پانی ہے جس کا وہ رنگ نہیں۔
- (۱۹) ہر شیشہ کو اگر باریک پیسین تو رنگ اس کا نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ وہ رنگ نہ اس شیشہ کا ہے نہ اس میں کوئی سفید چیز ملائی گئی۔
- (۲۰) دلدار شیشے میں جب بال آ جاتا ہے تو اس مقام کا رنگ شیشے کے رنگ سے ممتاز اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نئی پیدا نہ ہوئی جو اس مقام کو ممتاز کر دے۔
- (۲۱) ہالہ یعنی دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ قوس قزح

کے سے بھی اس میں نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے خلاف واقع ہے۔

(۲۲) ظلمت ایک شے وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض ہے بنفسہ قائم نہیں ہو سکتا اور اگر ہوا پر ہو تو ہوا کا محسوس ہونا لازم آئے گا۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثوابت سے انیس کروڑ میل نزدیک اور دور ہوتے رہتے ہیں اور ہمیشہ ان کی جسامت یکساں نظر آتی ہے۔

غرض موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا، ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن سیدھے کو الٹا اور الٹے کو سیدھا دیکھنا یقیناً حس کی غلطی ہے اگرچہ واقع میں اس کے اسباب ہوں گے مگر نفس حس کی غلطی میں کوئی شک نہیں اس لئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا خلاف واقع محسوس ہونے کا سبب امر اول نفس حس سے متعلق ہے جس میں جاہل اور حکیم دونوں شریک ہیں اور امر ثانی عقل سے متعلق ہے جس کو صرف عقلاً سمجھ سکتے ہیں اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اسی کے ذریعہ سے ادراک کرتا ہے بخلاف کیفیت و حقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلا کے اس کو کوئی نہیں جان سکتا بلکہ عقلاء بھی اس میں حیران ہیں اسی وجہ سے حقیقت بصارت میں اختلاف پڑا ہوا ہے اسی طرح ہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دریافت کرنا عقلاء کا کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ جو باعث وہ بتلائیں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت جو بتلائے گئے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ تخمینی ہیں۔

ہمارا مقصود حس کی غلطیاں ثابت کرنے سے یہ نہیں کہ حس قابل اعتبار نہیں یہ کیونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کام کے لئے پیدا کیا ہے اس سے اس کا کام وجود میں آنا ضروری ہے۔ جب حق تعالیٰ نے حس کو ادراک ہی کے لئے پیدا کیا ہے تو اس کا انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ کسی ضرورت کی وجہ سے ہم کسی امر کو حس کی

غلطی پر حوالہ کر سکتے ہیں اس مقام میں جہاں مخالفین خدا و رسول کے کلام کے مقابلہ میں حس سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

شعلہ جوالہ جو بشکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوسہ کا ایک جز ہے اگر کوئی محسوس ہونے پر استدلال کر کے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقع میں حلقہ ہے تو صحیح نہ ہوگا بلکہ اس شعلہ کا علم ہمیں حس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔

علیٰ ہذا القیاس امثلہ مذکورہ میں ہر ایک میں ایک قسم کا علم ہمیں مجبور کر رہا ہے کہ ہم حس کی غلطی کے وہاں قائل ہوں اسی طرح اگر خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کے مقابلہ میں کوئی حس سے استدلال کر کے اس خبر کو غلط یا قابل تاویل ثابت کرے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے بلکہ ہم اس خبر کی وجہ سے حس کو غلط کہنے پر مجبور ہوں گے۔

اہل حکمت جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ (کمرے میں باریک سوراخ سے جانے والا عکس دیوار پر الٹا پڑتا ہے) ہر چیز کے الٹی نظر آنے کے قائل ہو گئے اور اس کی کچھ پروا نہ کی کہ وہ مشاہدہ اور بداہتہ کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی حس کے قائل ہونے پر مجبور کرنے والی کوئی چیز نہیں جیسے شعلہ جوالہ وغیرہ میں ہے بلکہ صرف عقل ان کی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی کا قیاس دوسری جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو یہ قاعدہ ہی غلط جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ قریب معلوم ہوگا پھر یہاں وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ بہت ہوگا تو صرف شبکیہ پر الٹی تصویر کھینچنا ثابت ہوگا پھر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کھینچنا اور ہے اور نظر آنا اور یہ کس طرح ثابت کیا جائیگا کہ تصویر کھینچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکھنا نفس ناطقہ کا کام ہے جو ایک خاص قوت کے واسطے سے ظہور میں آتا ہے اور حس اس قدر ضرور گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہیں جیسے کسی کا ادراک اس کی عکسی صورت کے دیکھنے سے ہوتا ہے بلکہ اصل شئی کے دیکھنے میں کوئی تاثر نہیں رہتا۔ رہا یہ کہ آنکھ سے نور خارج ہوتا ہے یا کوئی اور طریقہ معین ہے سو اس کا حال معلوم نہیں ہوتا، ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ

ہو جس کا حال ہمیں معلوم نہیں کیونکہ یہ دعوے تو کوئی کر ہی نہیں سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمیں پورا پورا ہے۔ غرض باوجود یکہ اقسام کے اعتراضات اس مذہب پر وارد ہوتے ہیں جن میں سے تھوڑے اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور حس کی غلطی کے قائل ہو گئے اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں حس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ خبروں کو حس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے۔ مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانوں کا وجود ثابت ہو گیا تو اب کوئی دور بین سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اس وجہ سے ان کا وجود نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اس کو نہ مانیں گے اس لئے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اس کے موجود نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرا یہ کہ کوئی دور بین اگر دس بیس کوس سے کسی چیز کو بڑی کر کے بتلا دے تو یہ کیونکر ثابت ہوگا کہ لاکھوں کوس کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین میں آسمانوں کی مسافت پانچ سو برس کی راہ ہے اس کا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دور بین سے ثابت کرنا چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ ہمارے پاس دور بین کا اتنی دور کی چیز کو صحیح بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس حس میں غلطی اس قدر ہے کہ بحسب رائے حکمت جدیدہ سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کرے گا۔ قطع نظر اس کے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہو جاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ سے اگر بالفرض دور بین اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرئی میں صلاحیت رویت نہ ہو تو دور بین اس موقع میں کیا کام کر سکے۔ الحاصل اس قسم کے کئی احتمال نکل سکتے ہیں جس سے آسمانوں کا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسے بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہونے میں قائم کئے جاتے ہیں جب ان لوگوں نے بدابہتہ کے انکار کی کچھ پروا نہ کی اور الٹی تصویر محسوس ہونے کے قائل ہو کر غلطی حس کو مان لئے تو اہل اسلام اگر دور بین کی غلطی کو مان لیں تو کونسی قباحت ہوگی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعض مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دوربینوں نے اس قدر کیوں مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تکذیب پر آمادہ ہو گئے۔

جزئی کا جزئی پر قیاس

اب مسئلہ مقائسہ جزئیات کو غور فرمائیے۔

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں ان دونوں کا مشارک ہونا ضرور نہیں، دیکھ لیجئے! سنگ مقناطیس بھی پتھر ہے اور دوسرے بھی پتھر ہیں پھر کیا ہر پتھر سے کشش ہو سکتی ہے یا مقناطیس کو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر اس کو قیاس کر کے اس کی کشش کا انکار کرے تو کیا صحیح ہو سکتا ہے لعل والماس وغیرہ بھی پتھر ہیں پھر ان کو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر قیاس کر کے ان کی روشنی اور شفافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے؟

تمام نباتات پر قیاس کر کے لجا لو کہ نہ دیکھا ہوا شخص اس کے حس و حرکت کا انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہوگا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات پر ان کو قیاس کر کے ان کے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جائے گا؟

جگنو کا چمکنا مثل تاروں کے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے بندر کتا، ہاتھی، گھوڑا، لومڑی وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہوا شخص قیاساً انکار کرے تو کیا ان مشاہدات کا جس سے کتا ہیں اور اخبارات بھرے ہیں ابطال ہو سکتا ہے؟

یہ چند مثالیں بطور مشتمل نمونہ از خرواری لکھی گئیں اگر انواع و اصناف جزئیات میں غور کیا جائے تو ہزار ہا چیزیں ایسی نکلیں گی کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہوں گی۔

اس بنا پر ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات تمثیلات وغیرہ سے ثابت کئے جاتے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ میں بھی یہی طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ باد و ہوائی طوفانی میں حکمائے سابق و حال کے استدلال کا مدار قیاسات پر ہے۔ حکمائے سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو متموج ہوتا ہے اس پر انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر متموج کے لئے کسی جسم کا ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب یہ فکر ہوئی کہ ایسے جسم بتلائے جائیں کہ

بکثرت ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات ادخنہ اور انجروں میں پائی گئی کہ کثرت بھی ان کی مسلم ہے اور حرکت بھی ثابت ہو سکتی ہے اس وجہ سے کہ ادخنہ کبھی منجمد ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گرتے ہیں اس لئے اسی کو باعث حرکت بادو ہوائے طوفانی قرار دیا۔

باد طوفانی

حکمت جدیدہ والوں کو ان کی تقلید گوارانہ ہوئی اور بہ مصداق کل جدید لذیذ نئی تراش و تراش کی فکر میں ہوئے دیکھا کہ چراغ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جائے تو اس کی لو اندر کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوکھٹ کے پاس رکھا جائے تو باہر کی طرف مائل ہوتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیچے سے ہوا حجرہ میں داخل ہوتی ہے اور اوپر سے نکل جاتی ہے منشا اس کا یہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہو کر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب حرکت کر کے باہر نکل جاتی ہے پھر اس مقام کے بھرنے کے واسطے سرد اور ثقیل ہوا نیچے سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہو کر اوپر مائل ہونے کی ایک نظیر بھی سردست مل گئی کہ لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جائے اور اس کے قریب کوئی خفیف چیز مثلاً کاغذ لے جاویں تو اوپر کی طرف حرکت کرے گا۔ الحاصل ان جرمیات پر قیاس کر کے انہوں نے مطابق حرکت کا مدار خصوصاً ہوائے تند طوفانی کا اس کے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہو کر اوپر حرکت کرتی ہے اور اس مقام کو بھرنے کے لئے ثقیل ہوا حرکت کر کے نیچے آتی ہے اسی ہوائے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تند باد ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی تشبیہات و قیاسات سے ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے مگر تصدیق اس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہوائے طوفانی دو دو چار چار مہینے مختلف مقامات دریا میں اس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بھرنے کو جاتی ہوگی۔ گھر میں بیٹھ کر تصورات کو بڑھانے کے لئے یہ اچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طوفان کے صدمے اٹھا چکے ہیں ان کی تسکین ان دلائل سے کبھی نہیں ہوتی کیونکہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ

اس وقت سوائے خدائے تعالیٰ کے یاد کرنے اور کمال تضرع و زاری سے دعا کرنے کے کچھ نہیں سوچتا مسلمان کافر حکیم سب اس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جس کے قبضہ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جس وقت چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے۔

اہل دانش سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جزئی کا قیاس جزئی پر کرنا مفید علم نہیں ہو سکتا صرف اس سے تخیل ہوگی جو خصم کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اس قدر فرق ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ گاہ اور معلوم نہیں اس میں کیا قباحت دیکھی گئی کہ خدائے تعالیٰ کے اختیار پر محمول کر دیں کہ جب چاہتا ہے اس کو حرکت دیتا ہے اور جب چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بنتی تو حکماء بھی اس کو خدائے تعالیٰ پر محمول کر دیتے ہیں۔

پہلے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بارہا دیکھا جاتا ہے کہ ابر بزر حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا زور سے چلتی ہے اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علم سے عدم شے نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شے متحرک ہو اور ہمیں معلوم نہ ہو، مگر یہ جواب مسکت نہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقع میں کوئی دوسرا سبب ہو اور ہمیں معلوم نہ ہو اس لئے کہ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔

اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ

یہ بات مسلم ہے کہ کرۂ ہوا تمام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جس پر آفتاب کی شعائیں سیدھی پڑیں جیسے حکمت جدیدہ میں مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام کرۂ ہوا کا ایک چھوٹا جز ہوگا پھر جس صورت میں کہ وہ ہوا گرم ہو کر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اس کے بھر نے کے لئے آوے ورنہ ترجیح بلا مرجح ہوگی اب فرض کرو کہ پچاس میل کا دائرہ ہوا کا مثلاً

گرم ہو کر صعود کرنا چاہتے تو چاہتے کہ جمیع جوانب کے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کریں پھر ان کے متصل اجزاء اور یہ حرکت بعینہ ایسی ہوگی جیسے پانی پتھر مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اس مقام کے بھرنے کے واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرکہ میں متشابہ ہوگی اس وقت تک کہ سکون ہو جائے۔ اسی طرح جمیع جوانب ہوائے صاعدہ کی حرکت متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ آندھی یا طوفان کسی مقام خاص میں ہوتے ہیں اور اس کے گرد و نواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ عذر کیا جائے کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستان میں بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اسی ملک میں ختم ہو جاتا ہے تو وہ صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ جو اسباب حرارت کے ہند میں ہیں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ آفتاب کی سیدھی شعاعیں دکن میں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو دیکھیں تو دکن کا عرض کم ہے اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ تر گرمی ہونا چاہئے بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں منطقہ حارہ میں واقع ہیں پھر کیا وجہ کہ وہ دائرہ دکن میں یا قریب دکن کے واقع نہ ہو سکے جس کے بھرنے کو ہوا آندھی بن کر جائے۔

جون جولائی میں دریائے سقوطرہ کا جن صاحبوں نے سفر کیا ہو وہ جانتے ہیں کہ کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پریس صاحب نے ہر ساعت میں اس ہوا کی رفتار ۶۳ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سو میل ثابت ہے دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر مشرق کی طرف چلتی ہے، وہ دائرہ اگر بمبئی میں یا اس سے اور ہٹ کر مشرق کی جانب بنتا ہو تو اسی زور سے دکن میں بھی چلنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

جب دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے بنتا ہے تو کوئی مقام اس کا معین نہیں ہو سکتا بلکہ حسب تقریر سابق آناً فاناً بحسب انتقالات محاذات شمس منتقل ہوتا جائے گا اس صورت میں ضرور ہوگا کہ دریا میں ہوا کی جہت ہر روز شرقاً و غرباً بدلا کرے مثلاً صبح کو غربی ہو تو شام کو شرقی ہو کیونکہ جدھر جدھر وہ دائرہ جائے گا ادھر کی طرف ہوا بہے گی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے اور جس زور کی ہوا دریا میں چلتی ہے خشکی پر بھی چلنا چاہئے کیونکہ حوالی

مدراس میں اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اس کے بھرنے کے لئے طوفانی ہوا جو دریائے سقوطرہ میں مثلاً چلتی ہے آوے تو چاہئے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت اور شدت میں دریائی ہوا سے زیادہ ہو اس لئے کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا نزدیک ہوا جلد آئے گی اور بتدریج اس کا زور کم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ بعد ایک مسافت معتدہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہوا کی جاتی رہے گی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

چونکہ دائرہ ہوائے صاعدہ کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے کہ جن ملکوں میں آفتاب سمت الراس پر ہوتا ہے وہاں قبل دوپہر کے مشرق کی جانب اور بعد دوپہر کے مغرب کی جانب زور سے ہوا چلا کرے اس لئے کہ جب یہ مسلم ہو گیا کہ ہر وقت حجرہ کی ہوا باوجود دھوپ وغیرہ اسباب خارجی نہ ہونے کے گرم ہو کر صعود کرتی ہے تو گرمی کے موسم میں میدان کی ہوا نہایت گرم ہو کر صعود کرے گی اور دوسری ہوا اس کے مقام کو بھرنے کے لئے ضرور آئے گی۔ جیسے طوفان میں ہوتا ہے تو چاہئے کہ ہر روز دو وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے چلنا تو ضرور ہوگا خصوصاً قبل اور بعد دوپہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ بات کبھی قرین قیاس نہیں کہ گرمی کی وجہ سے ہوا میں جو خلل پیدا ہوتا ہے اس کے بھرنے کے لئے ہوا چل کر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان پیدا ہونا تو بڑی بات ہے مشاہدہ سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بار بار ہوا متحرک نہیں ہوتی اسی وجہ سے پنکھے کی اکثر ضرورت ہوا کرتی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہو گیا ہوگا کہ اس مسئلہ میں صرف مغالطہ وہی ہے، ابتدائی دعوے مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ جو چراغ کی حرکت کمرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے، باوجود اس مشاہدہ کے جب مسئلہ طوفان کا ثابت نہ ہو سکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معین کرنے میں خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع میں کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرائن سے کوئی اور چیز قرار دی گئی کہ اس مقام میں ایک

واقعہ چسپاں ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکھا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصبہ میں ایک ہاتھی شہر پناہ کے دروازے میں داخل ہو رہا تھا کہ ایک اونٹ نے اس کو پیچھے سے کاٹ کھایا اس زور سے کہ بے اختیار گھبرا کے ہاتھی بھاگا اور حالت بدحواسی میں یہ دریافت نہ کر سکا کہ کس چیز نے اس کو کاٹا مگر چونکہ دروازے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اس کے سمجھ میں بھی آیا کہ دروازے نے کاٹا چنانچہ بیس پچیس سال تک وہ ہاتھی وہاں تھا کبھی اس دروازے میں وہ نہ گیا جب اس دروازے کی طرف فوجدار اس کو لے جاتا کتر کے بھاگتا آخر مجبور ہو کر دوسرے دروازے سے قصبہ میں لے جاتا حاصل یہ کہ جیسے اس ہاتھی نے کاٹنے والے کو قرینہ سے ٹھہرایا تھا ویسا ہی محرک ہوا یہاں بھی قرینہ سے ٹھہرایا جا رہا ہے اور منشا اس کا یہاں وہی ہے کہ ایک جزئی کا دوسرے جزئی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کہا جائے یہاں قیاس جزئی کا جزئی پر نہیں ہے بلکہ احکام کے جز کل پر جاری کئے جا رہے ہیں اس لئے کہ ہوا حجرہ کی جزو ہوائے کرہ ہوا ہے تو ہم کہیں گے کہ جز پر کل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اس لئے کہ جزو بھی آخر مغایر کل ہے اور دو متغایروں میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجوہ مشارکت ہو دیکھ لیجئے کہ چند بالوں کی رسی اگر بنائی جائے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو جز میں نہیں یعنی ایک بال میں ہونا ممکن نہیں۔ یہ تقریر علی سبیل التسلیم تھی ورنہ جس مسئلہ میں ہماری بحث ہے وہاں جزئی کا جزئی پر قیاس ہے اس لئے کہ کمرے کی ہوا پر طوفانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دونوں جزئیاں ہوا کی ہیں۔

الحاصل جو مشاہدہ ہے اس کا انکار نہیں جس کا انکار ہے وہ مشاہدہ نہیں اس کی بعینہ وہی مثال ہوئی کہ کمرے سے الٹی صورت جاتے ہوئے دیکھا تو اس پر قیاس جمادیا کہ ہر چیز الٹی محسوس ہوتی ہے گو خلاف مشاہدہ ہے اسی طرح اہل حکمت جدیدہ نے مقناطیس کو دیکھا کہ لوہے کو کھینچتا ہے تو بعض خیالات کو پورا کرنے کے لئے اس پر قیاس کر کے زمین کی کوشش کے قائل ہو گئے۔ اور اس پر ایک قرینہ بھی ہاتھ آ گیا کہ پتھر اوپر پھینکیں تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اس مسئلہ میں حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام و

اقتال بالطبع مرکز کی طرف مائل ہیں اسی وجہ سے پتھر نیچے آتا ہے، پتھر کا نیچے آنا زمین کی کشش کو ثابت نہیں کر سکتا جائز ہے کہ ثقل کی وجہ سے نیچے آتا ہو۔ جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل ہیں کہ نیچے کی ہوا بھاری ہے اس وجہ سے کہ تمام کرہ ہوا کا وزن اس پر ہے چنانچہ مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۲۵ پونڈ وزن ہوتا ہے اور ہر آدمی پر تین سو بیانوئی من وزن ہے، اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اس کے دباؤ سے پھٹ جائے اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف مثل پتھر کے مائل ہے، ورنہ آدمی کے پھٹ جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ جب ان کے اعتراف سے ایک وزن دار چیز ایسی نکلی کہ بالطبع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے وزن دار چیزوں کا بھی یہی حال ہوگا اس لئے کہ نفس وزن دار ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ہوا کا نیچے کی طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے ہے تو اس کا۔

کشش زمین

جواب یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف کھینچے گی تاکہ ہوا کا کرہ زمین سے ملحد نہ ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے کی ہوا کو دابے اس لئے کہ ہوا کا خاص ہے کہ جس مقام میں رہے گی جب تک کوئی سبب قوی نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی عارض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جائے تو دوسرے ہوا کو اپنی ہم قوام بنالیتی ہے چنانچہ ایر پمپ سے مشاہدہ ہے کہ جیسے جیسے ہوا خالی ہوتی ہے کل شیشے کی ہوا متخلخل اور پتلی ہوتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر متخلخل ہو اور تمام شیشے میں متکاثف رہے ورنہ لازم آئے گا کہ کشش کے مقام پر خلا ہو اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

اور یہ بات بھی حکمت جدیدہ میں مسلم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے خفیف و متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اس مقام کے بھرنے کو پہنچ جاتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔ غرض کئی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزا اپنا قوام فوراً یکساں کر لیتی ہیں یہ نہیں

ہوتا کہ اس کے اجزا میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزا متکثف ہوں اور اوپر کے متخلخل حالانکہ دابنے کی صورت میں ضرور ہے کہ نیچے کیا جزا متکثف ہوں جیسے روئی کے اوپر وزن دار دابنے والی چیز رکھیں تو نیچے کی اور اوپر کی روئی متخالف القوام ہوتی ہے جب کل اجزائے ہوا متساوی القوام ہوں تو دباؤ کی کوئی صورت نہیں۔

کشش مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور جوں جوں دور ہوتی جاتی ہے کمزور ہوتی ہے، اگر کشش زمین کی قوت کرہ ہوا کے اوپر کے سطح تک ہو تو قریب کی کشش نہایت پر زور ہوگی اس صورت میں چاہئے کہ ابر اور پرندے وغیرہ جو سما میں ایک لمحہ نہ ٹہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوی کشش سے فوراً ان کو کھینچ لے، حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے، کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت تشقیقی ہے کہ جن دو چیزوں میں خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے وہیں یہ قوت اثر کرتی ہے پھر جب ان دونوں کا اتصال ہوتا ہے تو وہ جدا نہیں ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا نہ کرے جو اس قوت پر غالب ہو اگر قوت مقناطیسی اجسام کو کھینچنے والی زمین میں ہو تو چاہئے کہ کسی چیز کو اس سے جدا نہ کر سکیں کیونکہ کوئی زمین پر رہنے والا ایسا قوی نہیں جس کی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ بچہ بھی زمین سے قدم اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسب اجسام زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جائے کہ کئی من کا پتھر اوپر پھینکیں اور دس بیس میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اس مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اس کو سکون ہوگا، پھر بحسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اس کو وہاں سے پھیر لادے گی، اس لئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنی اپنی ذات سے نیچے کی طرف مائل نہیں ہوتا اس وجہ سے وہ جسم چاہتا ہے کہ وہیں ساکن رہی اور جسامت اس جسم کی جس کا وزن کھینچنے والے کی قوت کے ساتھ مقاومت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز اس کو کھینچ لے مگر زمین اس کو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اس کا ہزار من کا ہو کیونکہ زمین کی قوت

بہ نسبت اس کے جسمانی قوت کے ہزاروں حصے زیادہ ہے اس لئے اس کے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقاومت نہ کر سکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بمنزلہ قوت کے ہوتی ہے اس لئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقاومت کرتی ہے اسی طرح جسامت بھی دوسرے طاقت کے ساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کی جاتی ہے ان ترازوؤں سے جو اس کام کے لئے موضع ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہو گیا اس وقت زمین کی قوت اس کی جسمی قوت پر غالب ہوئی اور اس پھینکنے والے کی قوت پر اس کا غلبہ نہ ہو سکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اس جسم کی بھی اس کے ساتھ مقاومت کر رہی تھی جس کی وجہ سے آخر وہ ٹھہر گیا۔

اس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اس جسم کے روکنے کا بار نہ تھا بلکہ قوت جسمانی اس جسم کی بھی اس کی مددگار تھی باوجود اس کے ان دونوں قوتوں پر قاسر کی قوت غالب ہو گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ برائے نام تھی قوت قاسرہ کی مقاومت کرنے والی صرف قوت جسمانی تھی اور جب قوت جاذبہ زمین کا اثر حرکت قسریہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اس پتھر کے سکون کے بعد کشش زمین کے قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی عاقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے صلت علی الاسد و بلیت عن النقد۔ اگر زمین میں قوت مقناطیسی ہو تو ہر ایک جزو میں بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل جو جسم علیحدہ ہو اس کو وہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے، اس صورت میں چاہئے کہ ہوا کا کوئی جز حرکت نہ کر سکے اس لئے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو محاذی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کمرہ کی ہوا گرم ہونے کی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جس کا تجربہ چراغ کی لو سے کیا جاتا ہے کہ ہوا کے نیچے سے داخل اور اوپر سے خارج ہوتی ہے، اگر مقناطیسی کشش

اجزائے زمیں میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ تھوڑی سی حرارت کا زور زمین کی پرزور کشش پر اس قدر غالب ہو کہ اجزائے ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے نکال دے۔

ہم نے مانا کہ تمام اجزائے زمین میں قوت جاذبہ ہے جس کی وجہ سے اجزائے ہوا منجذب ہوتے ہیں، مگر اس کا کیا جواب کہ جن اجزا کے ساتھ جو ہوا متصل ہے اس پر اجزائے بعیدہ کا اثر کیونکر ہوا یہ امر مشاہد ہے کہ لوہے کا ٹکڑا ایک مقناطیس کے ساتھ متصل ہو تو دوسرا مقناطیس اس قوت والا دور سے اس کو کھینچ نہیں سکتا پھر یہ اجزائے بعیدہ زمین اس ہوا کو جو دوسرے اجزا کے ساتھ متصل تھے کس طرح کھینچ سکے۔

الحاصل اہل انصاف اگر تجرید ذہن کر کے ان دلائل کی طرف توجہ کریں تو کشش زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور جب کشش ثابت نہ ہو تو ہوا کا دباؤ کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ بحسب حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل ہی نہیں اور جب ہوا نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دابنا اس کا کیونکر ثابت ہوگا۔

اب ہم ان مشاہدوں میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شیشے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور بذریعہ ایر پمپ دوسرے طرف سے ہوا اس میں سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے سبب اس کا یہ ہے کہ ہوا دابتی ہے، اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس چیز کا ہے اور ثابت کون چیز کی جارہی ہے، ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا کس طرف ہوتی ہے جس طرف ایر پمپ ہے ادھر یا اس کے جانب مخالف اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دابتا ہے اور اس وجہ سے دابنے والے جسم کو بشرط حس ایذا ہوتی ہے یہ خیال سہل الحصول ایسا کچھ متمکن ہوا کہ نظر کو کسی طرف جانے کا موقع نہ ملا اور اس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی

لطیف کوئی کثیف کسی میں کشش ہوتی ہے کسی میں نہیں کوئی قبول کشش کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق والتیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی اوپر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام ہیں اور اقسام کے حالات سب کو ایک حکم میں شریک کرنا خلاف بداهت ہے البتہ اگر پتھر کے نیچے ہاتھ ہو تو اس کو تکلیف ہوگی ہوا کوئی ایسا جسم نہیں کہ اس کے دباؤ سے تکلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی پر تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اس کے پھر تکلیف نہیں ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اسی وجہ سے اوپر کی جانب مائل ہوتی ہے اور اس کا تجربہ بہت آسان ہے، مشک میں ہوا بھر دیجئے۔ پھر دیکھئے کہ پانی میں کس دقت سے وہ ڈوبتی ہے، اول تو ڈوبنا بھی مشکل ہے اور اگر ڈوبے بھی تو تہہ آب میں اس کو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عمیق پانی ہو چیر پھاڑ کر اوپر نکل آتی ہے اگر نفس ہوا میں دباؤ ہوتا تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اس کا نہیں ہے کہ پانی پر غالب ہو کر اس کو پھاڑ سکے تو یہ ضرور تھا کہ جب تہہ کو پہنچائے جاتی وہیں ٹھہرے رہتی۔

اور اگر زمین کو کشش ہوتی تو وہ مشک تہہ آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوائے مقید میں اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اس کے قابو سے نکل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین میں کشش ہے نہ ہوا میں دباؤ بلکہ ہوا بالطبع اوپر کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر کی اوپر زور کرتی ہے یا ہر ایک جزو اس کا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ہر جزو اس ہوا کا نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموع اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں کہ کسی جزو میں حرکت نہ ہو اور مجموع اوپر کی طرف حرکت کرے اس لئے کہ مجموع میں کوئی بات ایسی نہیں جو اجزا میں نہ ہو سو اے اس کے کہ مشک اس کو احاطہ کئے ہوئے ہے اور ظاہر ہے کہ اس حرکت

مشک میں کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اس حرکت کے مانع ہے اس لئے کہ اگر اس میں ہوا نہ ہو تو وہ ڈوب جاتی ہے غرض اجزائے ہوائی مشک میں مبدا میل نہ ہوتا تو مجموع کا حرکت کرنا صحیح نہ ہو سکتا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعدہ مشک میں ہر جزو ہوائے داخلی کو دخل ہے اور اس سے یہ امر مبرہن ہو گیا کہ بالطبع ہوا اوپر کی جانب حرکت کرتی ہے اسی وجہ سے پتھر قعر آب میں جب پہنچتا ہے تو وہ ہوا جو اس کے ساتھ ہوتی ہے اوپر آتی ہے جس سے حباب نمایاں ہوتے ہیں اب غور کیجئے کہ جب ہر جزو ہوا کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اس کا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہو سکے گا۔

یہاں ایک اور امر قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تو تمام مسامات سے رطوبت ہوا میں ضرور جاتی ہے اور رطوبت کا مقتضی یہ ہے کہ مرطوب چیز کو بھاری کر دیتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بھاری ہے باوجود اس کے ہوا کے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر آگئی تو جہاں ہوا اپنی چیز طبعی میں رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہوگی اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا دباؤ کسی چیز پر نہیں ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک مسئلہ اور بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اس لئے کہ مشک کی ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہوگا اس میں اتنی قوت ہے کہ اگر کئی ہزار من کا عمود پانی کا اسپر ہو سب کو دفع کر کے اوپر نکل آتی ہے اگر پانی اس کو دابتا تو ہزار من کے وزن کے ساتھ وہ ہرگز مقاومت نہ کر سکتی اس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں حالانکہ ثقل اس کا محسوس ہے جب پانی اپنی چیز میں باوجود ثقل محسوس کے نہیں دابتا تو ہوا کا دابنا کیونکر قابل تسلیم ہوگا حالانکہ اس کا خفیف ہونا محسوس ہے زمین باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی چیز میں وہ بھی نہیں دابتی دیکھ لیجئے کویلے وغیرہ کی معدنیں جو کھودی جاتی ہیں کئی میل زمین اندر سے خالی کی جاتی ہے جس کا سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہو کر اس ہوا وغیرہ کو جو وہاں ہوتی ہیں دابتی تو دم بھر معلق رہنا

اس سقف کا محال تھا۔

اس مقام میں ادنیٰ تا مل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جس طرح اس زمین سے بعض اجزا نکال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے بعض اجزائے ہوا کو بذریعہ ایرپمپ کے نکال لینے سے دباؤ ہوا کا لازم نہیں۔

لہٰذا اس کا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی چیز طبعی میں رہتا ہے اس کے اجزا باہم متصل ہوتے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش ان اجزا میں باہم ہوتی ہے جس کی وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو دباؤ نہیں بلکہ تمام اجزا آپس میں کھینچے ہوئے اور متماسک ہوتے ہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو تو چاہئے کہ کل ہوا اوپر کو چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہو جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو یہی تھا مگر حکمت الہی مقتضی اس کو ہے کہ زمین ہوا سے خالی نہ رہے اس لئے عالم اسباب میں اس کے روک کے واسطے کرہ زمہریر وغیرہ اشیاء لگا دئے گئے ہیں جن سے بعض کا ہمیں علم ہے اور اکثر کا علم نہیں۔

الغرض اس کا چیز طبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اس کا مائل علو ہے مگر مجموع چیز طبعی سے خارج نہیں ہو سکتی مشیت ایزدی نے اس کو ایک تہ و بالا میں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم کے سوال جائز رکھے جائیں تو ہمیں بڑی وسعت ملے گی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچھیں گے مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین و کوکب کیوں گردش میں پڑے ہیں چاند آفتاب کو چھوڑ کر زمین کے اطراف کیوں چکر کھا رہا ہے اور سوائے اس کے ہزار ہا سوال وارد ہوں گے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال نہ شرعاً جائز ہیں نہ عقلاً چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے لا یسئل عما یفعل وہم یسئلون۔

الحاصل ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین کا اس کو کشش نہ کرنا جب کئی دلیلوں اور مشاہدوں سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ شیشے سے ہوا

خالی ہونے کے وقت ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے نہیں اس کی علت کچھ اور ہوگی اور وہ نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ خیال کر لیا جائے تو اس مذکورہ ہاتھی کا حال ہو جائے گا کہ ادنیٰ قرینہ سے دروازے کے کاٹنے کو خیال میں جمار کھا تھا۔

شیشے سے ہوا خالی کرنے میں جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کے دباؤ سے ہو تو چاہئے کہ اولاً دباؤ محسوس ہو اس کے بعد درد ہو جیسے اور وزن دار چیزوں کے ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اس لئے کہ ہوا کا عمود جب اس قدر بھاری ہے کہ ہر انچ پر ۲۵۰ پونڈ اس کا وزن ہے تو ہاتھ پر کئی من وزن ہوگا، اگر دس پانچ سیر وزن دار لکڑی وغیرہ کا عمود ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اس کا صاف محسوس ہوتا ہے، چہ جائیکہ سینکڑوں من کا وزن ہو اور محسوس نہ ہو ہر گز عقل سلیم اور وجدان صحیح اس کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور اگر کہا جائے کہ درد وزن ہی کے سبب سے ہوتا ہے تو یہ ہر گز نہ مانا جائے گا یہ تو جب ہو کہ درد بغیر وزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چھوٹے سے درد ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا کا لے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ایر پمپ سے جب ہوا کھینچی جاتی ہے تو ہوا کے ساتھ پوست بھی کھینچتا ہے جس سے تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے درد ہوتا ہے جیسا کہ پوست کھینچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اس کی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہوا کے دباؤ کو اس میں دخل نہیں اگر عمود ہوا کا ہاتھ کو دبتا تو چاہئے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کروٹ کریں تو نہ ہو سکے جیسا کہ لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کروٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اس لئے کہ اوپر کی چیز کا دباؤ نیچے کی چیز کو مقید کر دیتا ہے، حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کے ساتھ کروٹ کر سکتے ہیں اور اس حالت میں درد بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے دباؤ کو اس میں کچھ دخل نہیں۔

یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہوا کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیوں ہوتی ہے یہ

امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شے ہے کہ جہاں تھوڑی بھی گنجائش مل جائے داخل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے دیتی اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کی جائے تو قریب قریب کی ہوا اس کو بھرنے اور ہم توام کرنے کے لئے حرکت کرتی ہے۔

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایر پمپ سے خالی کی جائے اور اس پر ہاتھ رکھا جائے تو اسکے بھرنے کے واسطے مسامات میں بھری ہوئی ہوا اولاً حرکت کرے گی پھر وہ ہوا جو اس کے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اس وقت تک جاری رہے گا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم توام ہو جائے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کنویں کا پانی خالی کر لیا جائے تو سوت جاری ہو جاتے ہیں اور جب تک پانی حد معین تک نہ پہنچے جاری رہتے ہیں یعنی کسی قسم کا دباؤ ان سوتوں کا کنویں کے خلا پر نہیں پڑتا۔

الغرض اگر شیشہ خالی شدہ پر دباؤ ہوا کا تسلیم کیا جائے تو اسی ہوا پر ہے جو خلا سے متصل ہے یعنی اس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات سے علیحدہ نفس پوست پر ہے اس پر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑ سکتا اس لئے کہ نفس پوست اندر اور باہر کی ہوا کے بیچ میں حائل ہے جس سے اندرونی اور بیرونی ہوا کا تعلق منقطع ہے اور اگر مسامی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو بازو کی طرف ہوگی جس سے ہاتھ پر دباؤ نہیں پڑ سکتا۔

شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جس میں مسامات نہ ہوں تو اس کا۔ جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا ہے جس میں ہوا بھری ہوئی ہے اگر ایسا ہی ہو تو اس میں مسامات کیوں کہے جائیں وہاں تو سوراخوں کے سوائے بے سوراخ کوئی جائے پائی نہیں جاتی جس سے لازم آیا کہ کل ایک سوراخ ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

الحاصل ہوائے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندرونی ہوا پر ہوگا اور جو خلائے شیشہ اور ہوائے خارجی میں حائل ہے اس پر اثر ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں ہو سکتی جس طرح ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اسی طرح ہوا کے اوپر کی جانب دباؤ اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر تختس ہوتی ہے تو وہ اس شدت سے زمین کو بلکہ پہاڑوں کو پھاڑتی ہے کہ وہاں غار پڑ جاتے ہیں اور در در تک زلزلہ ہوتا ہے اس مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر ہاتھی ہو تو اس کے صدمہ سے پاش پاش ہو جائے اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور دابتی ہے۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اڑاتی ہے اور اس قدر زور کرتی ہے کہ کئی آدمی اس کو تھام نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اسی وجہ سے کتنا ہی اس کو نیچے کیجئے اس کا رخ اوپر کی طرف ہو جاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر جاتے ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی بھاری ہے اور ہر طرف سے دابتی اور تھمتی ہے مگر عادت کی وجہ سے ہمیں معلوم نہیں ہوتا اور بلندی پر اس کا ثقل اور دباؤ کم ہو جاتا ہے اس لئے وہ ہمارا وزن تھام نہیں سکتی اور چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا ہے اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

اس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان اور حیوانات کا چلنا پھرنا ہوا کی مدد سے ہے کہ اس کے ہر طرف دابنے سے وہ جکڑے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پر سینکڑوں من ہوا کا وزن ہونے کے سبب سے آسانی سے چلتا ہے اور اس کے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا۔

جہاں اور تجربے اور مشاہدے کئے جاتے ہیں ایک مشاہدہ یہ بھی کر لیا جاتا کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پہنا دیا جاتا تو معلوم ہو جاتا کہ صرف اتنا وزن اٹھا کے چلنے میں کس قدر مدد ملتی ہے اسی پرسینکڑوں من کا قیاس بھی ہو سکتا تھا اگرچہ نہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اٹھائے پھر نا دشوار ہے نہ وہ مشاہدہ کہ سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی اٹھائے پھر تا ہے مگر ان دونوں دعووں کو اہل انصاف و دانش سمجھ سکتے ہیں کہ صحیح کون سا ہوگا۔

خلاف عقل باتیں تقلید سے مانتے ہیں

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی اس قسم کی بات مان لے تو نئی روشنی والے حقیقے اڑاتے ہیں اور خود اس قسم کی باتیں بے تکلف مان لیتے ہیں ہمیں ان سے اور کوئی شکایت نہیں صرف اسی قدر ہم چاہتے ہیں کہ جیسے آپ اپنے مقتداؤں کی بات حسن عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہیں اور عقل و خلاف عقل کو نہیں دیکھتے اسی طرح مسلمانوں کو بھی اسباب میں معذور رکھیں بلکہ دراصل ہم لوگ اس کے زیادہ تر مستحق ہیں اس لئے کہ آپ نے جو انگریزوں کی پیروی کی ہے اس میں صرف عقل ہی کی جہت ہے بخلاف ہم لوگوں کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر ہے یعنی جس قسم کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلا دیں خواہ وہ عقل میں آوے یا نہ آوے ان سب کو مان لینا ہمیں ضرور ہے ورنہ بے دین کہلاویں۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ اس سے بڑھ کر خلاف عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ بے کھٹکے تصدیق کی جاتی ہے کہ تین سو چورانوے (۳۹۴) من کا وزن انسان ہر وقت اٹھائے ہوئے ہے اور اسی وجہ سے وہ چلتا ہے اور استبعادیوں دور کیا جاتا ہے کہ عادت کی وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ حسن ظن اسے کہتے ہیں کبھی یہ خیال تک نہ آیا کہ عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانے کی ہو سکتی ہے اصلی قوت تو اس قدر کہ چار پانچ من اٹھانا دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اٹھانے کی ہو رہی ہے کیا عقل میں آ سکتا ہے کہ ایک سیر

کھانے والا کئی من کھانے کی عادت کرے یا ایک من وزن اٹھانے والا سینکڑوں من اٹھانے کی عادت کرے۔ پھر طرفہ یہ کہ سینکڑوں من کا وزن اتنا بھی محسوس نہیں ہوتا جو ایک سیر محسوس ہوتا اور اس سے بھی تڑپتی ہوئی یہ بات کہ وہ سینکڑوں من کا بوجھ اچھلنے میں مدد دیتا ہے اور اگر عادت کی وجہ سے دباؤ محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ بچہ بچہ پیدا ہونے کے سینکڑوں من ہوا کا دباؤ محسوس ہونے سے سخت صدمہ اٹھائے بلکہ مرجائے اگر عادت کی وجہ سے آدمی کو ہوا کا وزن محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ پانی کا وزن محسوس ہو اس لئے کہ اس میں رہنے کی تو عادت نہیں حالانکہ غواص سمندر میں برابر غوطے لگاتے ہیں اور صحیح و سالم پانی کے دباؤ سے نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس ضغطہ سے کوئی نکل سکتا ہرگز نہیں۔ جب پانی کا ثقل باوجود یکہ محسوس ہے نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے دابنے کی کون تصدیق کرے؟ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوا کی اگر ہو تو چاہئے کہ وہ کسی طرف اگر گرنا چاہے بھی تو نہ گرے اس لئے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہوگی اور دفع کرنے والی قوت سینکڑوں من تو جدھر وہ گرنا چاہے گا وہ دفع کر دے گی جس سے وہ گر نہ سکے گا کیونکہ اگر بوجھ اٹھانے کی عادت ہوگئی ہے تو انسان کو ہوئی ہے کیا ہوا کو بھی یہ عادت ہوگئی کہ کیسی ہی ضعیف قوت اس کے مقابل ہو اس پر غالب ہو جائے اور اپنی قوت کو اس سے اٹھالے شاید اس کا یہ جواب ہوگا کہ جیسے ایک طرف کی قوت اس کو سنبھالنا چاہتی ہے دوسری طرف کی قوت اس کو پچھاڑتی ہے مثلاً مشرق کی طرف اگر جھک جاوے تو مشرقی قوت ہوا کا دباؤ روکے گا اور مغربی قوت کا دباؤ گرا دے گا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہوویں تو مدار اسی وقت پر رہا جو ذاتی ہے۔ اگرچہ اس جواب سے یہاں بات بن جائے گی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے اس لئے کہ جب مدار سنبھلنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو کہ نیچے کی قوی ہو وزن کو تھام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہوا بھی نہیں تھامتی تو خاص اس وجہ سے بلندی پر لڑکھڑاہٹ نہ ہوگی بلکہ کوئی

دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت واہمہ جس کو خلاق کہتے ہیں اس وقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرانے کا جتنا ہے پھر اس کے آثار نمایاں ہوتے ہیں جن میں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہے۔ یہی قوت ہے جس کے تصرف سے تنہا آدمی ویرانوں وغیرہ میں اکثر ہلاک ہو جاتے ہیں اسی قوت کی وجہ سے آدمی پتلی دیوار پر نہیں چل سکتا حالانکہ اتنی ہی جائے پر آدمی زمین پر چل سکتا ہے۔ اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالا حصار پر تجربہ کر لیجئے کہ اس کے سقف پر حرکت نہیں ہوتی اور اسی کی بازو کی دیوار پر بلکہ اس کے نیچے کی دیوار پر چلنا نہیں ہو سکتا۔

اس کو بھی جانے دیجئے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کھودئے اور بیچ میں بشکل دیوار باقی رکھئے پھر اس پر چل کر دیکھئے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ وغیرہ جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کہ دباؤ کا یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے ایسا کہ دونوں طرف جس کے کھلے ہوں اور ایک طرف جھلی لگا دیں اور دوسری طرف سے ہوا بذریعہ ایرپمپ کے خالی کریں تو جھلی اندر کی جانب دبے گی اسی طرح اگر بجائے جھلی کے ہاتھ رکھیں تو اس کا نکالنا مشکل ہوگا اس کا سبب یہ ہے کہ اندر کی ہوا خالی ہونے کی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف یہی معلوم ہوا کہ جھلی اندر کی جانب دبتی ہے ہوا کا دباؤ اس کی طرح محسوس نہیں صرف اس کا احتمال ہی احتمال ہے ممکن ہے کہ ایرپمپ کی کشش سے وہ کھینچتی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اس لئے کہ احتمال ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایرپمپ سے ہوا برابر کھینچتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اس کا کوئی منشا نہیں بلکہ بہ دلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر کی جانب مائل ہے اور اس کا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہو گیا اور قطع نظر دلائل مذکورہ کے ایک اور

مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی طریقہ سے کھینچتے ہیں تو قابل حرکت چیزیں آلہ کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ایر پمپ کی کشش کی وجہ سے جھلی اس طرف حرکت کرتی ہے اس میں ہوائے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوائے اس کے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ دونوں ہاتھوں کی انگلیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملایئے کہ سوائے انگوٹھوں کے پاس کے فرجہ کے کہیں فرجہ نہ رہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتھوں کو رکھ کر ہتھیلیوں کو گرم کرنے کے لئے پھونکتے ہیں، پھر ہوا کو منہ سے کھینچنے صاف معلوم ہوگا کہ ہتھیلیوں کا پوست کھینچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف ہونے لگے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ کشش کا اثر ہے اس لئے کہ جو ہتھیلیوں پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا دباؤ ہوتا تو ہاتھوں کی پیٹھ پر ہوتا اب اگر اس مشاہدہ کا انکار کیا جائے تو اہل انصاف سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کر دی گئی ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی ازکار رفتہ ہے۔

الحاصل جس طرح ہتھیلیوں کا پوست کشش دم سے کھینچتا ہے اسی طرح کشش ایر پمپ سے جھلی اور ہاتھ کھینچتا ہے ہوائے بالائی کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ غرض ادنیٰ تا مل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق نہیں۔ اس سے اس مشاہدہ کا بھی جواب ہو گیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو مجوف ظرف جو خاص قسم کے ہوتے ہیں جب ان کو ملا کر ایر پمپ سے ہوا ان میں کی خالی کر لیتے ہیں تو ان کا علیحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہوا کا دباؤ ان پر شدت سے ہے جس طرح جھلی کے دبنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعوے پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا اوپر کی جانب کشش کرتی ہے ارباب فراست سے امید ہے کہ اس میں غور فرمائیں گے کیونکہ سرسری نظر سے لطف استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو جھاڑ نکلتا ہے اگر ہوا اس کو اوپر نہ کھینچتی تو اس کا زمین سے نکلنا

اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اس کی ذاتی قوت پر غالب آتی اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اس لئے اس کی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہوا کی کشش سے جھاڑ اگر اوپر کھینچتا ہے تو چاہئے کہ ہر جھاڑ بہت اونچا ہو جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہے ویسی ہی زمین میں بھی ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اس لئے جھاڑ حد معین سے نہیں بڑھ سکتا اس کی مثل بعینہ ایسی ہے جیسے مفتاح الارض وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب زمین کو اس قدر زور سے کھینچتا ہے کہ جس قدر زمین کی حرکت اس کو دور لے جانا چاہتی ہے یعنی نہ آفتاب کی کشش غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے نہ زمین کی قوت مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ آفتاب کی کشش سے نکل جائے۔

(۲) پتھر جو اوپر پھینکا جاتا ہے ہوا اس کو اوپر لے جاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ زمین کی قوت کشش پر پتھر کی قوت غالب آتی اگر کہا جائے کہ جب ہوا کی کشش سے پتھر اوپر جاتا ہے تو چاہئے کہ بغیر پھینکنے کے بھی پتھر اوپر اڑیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے درکار ہے۔ جیسے وزن دار گاڑیوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے۔ اور جب حرکت دے کر اس کو اپنی جگہ سے ہٹا دیتے ہیں تو وہ خود کھینچ کر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اڑتا ہے اگر ہوا اس کو نہ کھینچتی تو زمین اس کو کبھی اڑنے نہ دیتی۔ اگر کہا جائے کہ فوارہ کا اوپر اڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منبع کی سطح آب کو ہوا دابتی ہے اس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پا کر نکلتا ہے۔

جواب منبع میں پانی بھر کر اوپر سے پاٹ دیجئے جیسا کہ فوارہ حد معین تک اڑے گا حالانکہ عمود ہوا کا منبع کے سطح آب پر اس قدر نہیں ہے کہ پانی کو داب سکے اس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اڑانے والی کوئی چیز نہیں اسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اس حرکت میں کوئی دخل نہیں اسی وجہ سے ہوا کے دباؤ کی ضرورت

بیان کی جاتی ہے۔

(۴) پرندے صرف ہوا کی کشش سے اوپر اڑتے ہیں ورنہ زمین ان کو کبھی نہ جانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اڑنا اور غبار و دھان کا صعود کرنا ہوا کے اوپر جذب کرنے پر دلیل ہے۔

(۶) بھگی ہوئی چیز کے پانی کو ہوا اڑالے جاتی ہے۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوا کی کشش سے ہے کہ ہر طرف سے کھینچ کر سیدھا کر دیتی ہے اسی وجہ سے بلندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس قدر اوپر جاویں ہوا کا زور کشش کم ہوگا اس لئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوتا ہے۔

ایک تجربہ یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بذریعہ بیارومیٹر اس طرح دریافت کیا جاتا ہے کہ ایک کانچ کی نلی تین فٹ کی لی جائے جس کا قطر ربع انچ ہو اور ایک طرف کھلا اور دوسرا بند ہو اس میں پارہ بذریعہ حرارت بھر دیا جائے ایسے طور پر کہ اس میں ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ نلی بھر جائے اس وقت اس کے نیچے انگوٹھا رکھ کر ایسے ظرف میں اس کو الٹا دیں کہ اول سے اس میں کچھ پارہ موجود ہو وہ پارہ نلی میں فقط تیس انچ کا ستون بنائے گا اور باقی پارہ ظرف میں اتر جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا ثقل تیس انچ تک پارہ کو قائم رکھتا ہے اور چونکہ پانی ساڑھے تیرہ حصے وزن میں پارہ سے کم ہے اس لئے پانی کا ستون پورا قائم رہے گا بلکہ اگر نلی پینتالیس انچ کا طول رکھتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہے گا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پارہ اور پانی کے عمود کا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ نلی سے اس پارہ اور پانی کا نہ اترنا اس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوائی سے باہر ظرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز نے ہمیں اس بات کے ماننے پر مجبور کیا کہ

بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ پانی اور پارہ کا ظرف میں اتر آنا ضرور تھا لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب معلوم کرنا چاہئے۔

پھر یہ سبب یعنی ہوا کا دباؤ جو معین کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ معقول بلکہ عقل کو یہ دھوکا دیا جا رہا ہے کہ سوائے ہوا کے بیرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں ہے جو اس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو ظرف میں ہیں ان عمودوں کو روکتے ہیں اور انھی کا روکنا محسوس ہے اس لئے کہ اگر ظرف کو پارہ اور پانی سے خالی کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہیں رہے گا۔ اگر ہوا کا روکنا محسوس ہوتا تو ظرف کو خالی کرنے کے بعد بھی عمود قائم رہتا کیونکہ اس وقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اہل حکمت جدیدہ کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو چھوڑ کر موہوم چیز کو اس عمود کا سبب قرار دیا۔

شاید اس کو یہ دھوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے جس سے عمود اس کا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونوں ہوتے جو ظرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالباً اسی ابلہ فریبی کے دام میں وہ آگئی۔ مگر یہ اس کی کمال سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ اور پانی کے محسوس و معقول ہیں پارہ کا کسی قدر اتر جانا اس کے خصوصیات جسمانیہ سے متعلق ہو سکتا تھا۔

رسالہ مطبعیات میں جو حکمت جدیدہ میں ہے لکھا ہے کہ جملہ سمندروں کا پانی اس وجہ سے کھارا ہے کہ زمین کا کھارند یوں کے ذریعہ سے بہہ کر سمندروں میں پڑتا ہے۔ سمندروں کو اور اس کے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کھار میٹھی ندیوں کے ذریعہ سے جاتا ہے اس کے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ کس قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کر سکتی ہے۔

خیر اس سے یہاں کوئی بحث نہیں ہمیں صرف یہ بات اس مقام میں معلوم کرانا منظور ہے کہ کھار کے بہنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندروں کا پانی اسی کی وجہ سے کھارا ہے تو کیا پارہ کی خصوصیات کا مشاہدہ اتنا بھی نہیں کر سکتا کہ چھوٹے سے عمود کو

ثابت کرنے میں مدد دے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اس قدر اٹھانہیں سکتا جس قدر پانی اٹھاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اس پر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہو کر متفرق ہو جاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اس پر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں چھوڑتا۔ اس صورت میں جب پارہ نلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ حصے پانی سے زیادہ ہے ظرف کے پارے کو دا بے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہوگا جس کی وجہ سے نلی کا پارہ کسی قدر اتر آئے گا۔ بخلاف پانی کے کہ اس کا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تھا م سکتا ہے اس لئے ظرف کا پانی نلی کے پانی کو روکتا ہے اور نلی کا پانی پورا اپنے مقام میں اڑا رہتا ہے۔

ادنی تامل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انہوں نے پیش کیا ہے ثابت ہو سکتا ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اس طور سے کہ اگر ہوا میں دباؤ ہوتا تو پارہ نلی میں چھانچ نہ اترتا بلکہ مثل پانی کے پورا عمود اس کا بھی ہوتا اس لئے کہ ہوا کا دباؤ اس پارے پر جو ظرف میں ہے کئی من کا ہے اس حساب سے جو اوپر معلوم ہوا اور قاعدہ ہے کہ لکھدر سیال جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہے اور اس کو صرف ایک طرف ہٹنے کی گنجائش ملتی ہے تو وہ اس طرف ہٹ جاتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ طرف کھلا ہو تو اس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہے جیسے پچکاری میں مشاہد ہے اب سوچئے کہ اگر ظرف مذکورہ کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی من کا ہوتا تو وہ پارہ جو نلی میں بھرا ہوا ہے مقام کو کیوں کر چھوڑتا اور چھانچ کی جگہ کیونکر خالی ہو سکتی۔

اگر ایک ظرف میں پارہ ڈالا جائے اور اس کے بیچ میں خالی نلی تین فٹ کی اسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا ہے کھڑی کی جائے اس طور سے کہ کھلا ہوا طرف اس کا پارے میں ہو اور بند ہوا میں اور دو چار سیر کی کوئی چیز ایسی بنائیں کہ اس ظرف میں وہ اتر جائے اور ایسی چسپاں رہے کہ پارے کو کہیں سے نکلنے کی جگہ نہ رہے پھر اس وزن دار چیز کو اس ظرف میں اتار دیں تو وہ پارہ جو ظرف میں ہے بہ سبب اس وزن دار چیز کے دباؤ اس نلی میں چڑھ جائے گا اور پوری نلی کو بھر دیگا جیسے پچکاری میں ہوا کرتا ہے۔ اب

دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سیر کے دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود بھر جاتی ہو تو بھری ہوئی نلی باوجود کئی من کے دباؤ کے چھانچ خالی ہو جانا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہاں ہوا کا دباؤ نہیں ہے۔

ایک تجربہ میں یہ نقل پیش کی جاتی ہے کہ ایک غبارہ کئی ہزار فٹ بلند اڑایا گیا وہاں نہایت سردی محسوس ہوئی اور بیارومیٹر ۱۲/۱۲ انچ پر اتر گیا وجہ اس کی یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہاں ہوا کا ثقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جا رہا ہے اس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارہ کا سکڑ جانا اور متکاثف ہونا ہے نہ ہوا کی خفت اور کمی وزن ممکن ہے کہ اس کے سکڑنے کی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ پارے کا اتر جانا ہوا کی کمی دباؤ کی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہو گیا ہو جیسے موسم سرما میں مشاہدہ ہے کہ بحسب شدت سردی تھرمامیٹر کا پارا اترتے جاتا ہے اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متکاثف ہو کر چڑھتا جاتا ہے اگر عین سردی کے قوت کسی طور سے حرارت اس کو پہنچائی جائے تو وہ اسی حرارت کے مقدار پر پہنچ جاتا ہے حالانکہ ہوا کے دباؤ میں اس وقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی غبارہ میں برودت کی وجہ سے ہوئی۔

رسالہ طبعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں لٹکن گھڑی کا گرم ہو کر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اس لئے رفتار گھڑی کی کم ہو جاتی ہے برخلاف اس کے وہی لٹکن موسم سرما میں سکڑ کر تیز حرکت کرنے لگتا ہے اور رفتار گھڑی کی تیز ہو جاتی ہے۔ جب پیتل اور لوہے کا سردی میں سکڑ جانا حکمت جدیدہ میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اس بلندی پر پارہ سکڑ گیا تھا اس میں ہوا کے دباؤ کو کیا دخل۔

ہوا کی دباؤ کا ابطال

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ ذاتی حرکت اس کی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے کہ ہر وقت زمین کے اجزاء مٹخل ہو کر سطح زمین سے علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبار ہمیشہ اوپر رہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب میں اور ہم میں حائل ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہنچ سکتی اگر ہوا میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اس نرم اجزائے ارضیہ یعنی غبار کو دبا کر سطح زمین کے برابر کر دیتی اور کبھی اس کو اٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام غبار رہتا ہے خواہ ہوا چلے یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے زمین کے اجزاء کو اوپر لے جاتی ہے کیونکہ زمین کے اجزاء کا اپنی حرکت ذاتی سے اوپر جانا ممکن نہیں اس سے ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ اوپر کی جانب کو اس کی حرکت ذاتی ہے۔

مثلاً دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کئے جاتے ہیں جن کا بیان چنداں مفید نہیں اس لئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص ادنیٰ تا مل سے ان کا جواب دے سکتا ہے۔ ہمیں اس مسئلہ میں اس قدر بحث کرنے کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تمہید ہے آسمانوں کے ابطال کے لئے اس لئے کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے پھر اس کے بعد یہ دعویٰ ہوگا کہ جس طرح زمین میں کشش مقناطیسی ہے یہی کشش آفتاب اور جمع کواکب میں بھی ہے اور جب یہ کشش ثابت ہو جائے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی اس لئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

آسمانوں کا وجود

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات متمکن ہے کہ حکمائے یونان کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانے جائیں تو تمام کواکب اور

عالم کا نظام بگڑ جائے گا کیونکہ جب ان کو کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو ان کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا صادر ہونا ہرگز قرین قیاس نہیں اس لئے انہوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت تو ثابت کئے اس ضرورت کو رفع کرنے کی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہ سوچی کہ اگر تمام کواکب میں سلسلہ کشش کا قائم کر دیا جائے تو جب بھی وہی نظام عالم جاری رہ سکتا ہے اس تدبیر کا خاکہ جمانے میں ان کو بڑی بڑی ذقتیں لاحق ہوئیں اور کیوں نہ ہوں جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اس میں اس قسم کی ذقتیں لاحق ہوتی ہیں۔

کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک تخمین اور اٹکل جب خیال میں آتی ہیں تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کے ثابت ہونے میں چاہئے اور اس خوشی میں چونکہ لگاؤ طبیعت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اس کام میں انہیں اس قدر توجہ تھی کہ کسی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے یہاں تک کہ احباب دوستانہ شکایتیں کرتے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود سراپا مکان ہو گئے ہیں ایک روز رکھیں مجمع احباب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لائے ان کے دیکھتے ہی احباب کو مکان کا تصور آ گیا اور فقرہ مذکورہ کی توجیہات شروع ہوئیں کسی نے ان کی کھوپڑی کو چھت کہا، کسی نے ہاتھ پاؤں کو کھم اور پوست کو دیوار علیٰ ہذا القیاس گھر کے لوازم ایک ایک ان کے اعضا میں ثابت کئے جاتے تھے ہر شخص اس فکر میں تھا کہ ہر عضو ان کا اس خانہ فرضی کا ایک جزو ادعائی ثابت کر دے۔ پھر جب کوئی شخص کوئی جزو ثابت کرتا اور اس کی مناسبت اور مشابہت باہمی کو بطور دلیل پیش کرتا تو اس قدر اس کو خوشی ہوتی کہ گویا حالت بیخودی طاری ہے اور ہر طرف سے نعرے تحسین بلند ہوتے۔ غرض اس وقت وہ دلائل کچھ ایسے قوی اور لطف انگیز معلوم ہوتے تھے کہ جس کا بیان نہیں یہ حالت اکثر اذکیاء پر گذرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ فرضی امور کے ثابت کرنے میں ادنیٰ مناسبت اور مشابہت ایک وقعت سے دیکھی جاتی ہے مگر اس کے لئے ہم خیال ہونا بھی شرط ہے پھر اگر تعصب ہم مشربی دور کر کے وہی دلائل دیکھے

جائیں تو واقعی حقیقت ان کی کھل جاتی ہے اور منصف مزاج اپنے دل میں انصاف کر لیتا ہے کہ کوئی دلیل خصم کے مقابلہ میں پیش کرنے کے قابل نہیں۔

یہ خیال اہل حکمت جدیدہ کا یونانیوں کی نسبت بے موقع ہے اس لئے کہ ان کو صرف یہی ضرورت پیش نہیں آئی تاکہ تاروں کو ایک ٹھکانے لگا دیں بلکہ بڑی ضرورت یہ تھی کہ کتب سماوی میں آسمانوں کا ذکر تھا چنانچہ تفسیر حقانی میں ان کتابوں کی آیات منقول ہیں انبیاء اپنی تعلیم میں ان کو برابر بیان کرتے تھے اور بعض قدیم حکماء تربیت یافتہ انبیاء تھے چنانچہ تاریخ حکمائے یونان میں لکھا ہے اور نیز آسمانوں کا علم منجملہ فطریات ہے کوئی دین اور ملک ایسا نہیں کہ جس کے لوگ آسمانوں کو نہ جانتے ہوں اسی وجہ سے ہر زبان میں آسمان کا نام موجود ہے غرض ان اسباب کی وجہ سے قدیم حکماء کو آسمان کے قائل ہونے کی ضرورت ہوئی اور اس فکر میں ہوئے کہ آسمانوں کا وجود اور تعداد بھی حسب کتب سماویہ ثابت رہے اور تمامی آثار بھی ثابت ہو جائیں اس لئے انہوں نے نو آسمان کلی ثابت کئے اور مختلف آثار کے اثبات کے لئے افلاک جزئیہ اور تدویر وغیرہ قرار دئے جس سے اختلافات موسمی اور قرب و بعد تقدم و تاخر حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور ان آثار کو جمانے کے لئے بڑی بڑی مہنتیں اٹھا کر صدیں وغیرہ بنا کر ایک مدت میں اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل کئے اور حکمت اشرافیین کو جو پیشتر سے موجود تھی بے فروغ کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ نازک خیالیاں حکمت قدیمہ کی پسند نہ آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ لڑکے بھی اس کارخانہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جس میں بڑے بڑے عقلائے دقیقہ شناس حیران ہیں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کر کے بطور کھلونے کے لڑکوں کی تعلیم کے لئے تیار ہی کر دیا اور ایسی کلیس اس میں لگائیں کہ ایک بار کنجی دیتے ہی کل گڑے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر حرکت کر رہا ہے اور دس بیس گڑے اس کے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام زمین ہے کسی کا نام عطارد زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں ہی نہیں بلکہ عقلمندوں کے

لئے بھی عمدہ تماشا قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کبیر چھوٹے سے مکان میں نمودار ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی کسر رہ گئی۔ چاہئے تھا کہ ان کروں میں باہمی کشش بھی رکھ دی جاتی تاکہ نمونہ پورا قائم ہوتا، گواں وقت بھی اختراعی ہی سمجھا جاتا مگر بہ نسبت اس کے اس میں کسی قدر نظام خیالی سے مناسبت زیادہ ہوتی اور یہ ممکن بھی تھا اس لئے کہ مقناطیس اور لوہا جن میں تاثیر و تاثر کشش ہے بکثرت مل سکتا ہے۔

الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعویٰ جو کیا جاتا ہے کہ نقشہ مطابق اس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ اس قسم کے امور میں اختلاف کا منشا یہ ہوا کرتا ہے کہ جو آثار مشاہد ہوتے ہیں ان کے اسباب معین کرنے میں فکر کی جاتی ہے اور چونکہ اذہان متفاوت ہیں اس لئے ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بیان کرتا ہے جیسا کہ بیماریوں کی تشخیص میں اطباء آثار محسوسہ کو دیکھ کر اسباب قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے کسی سخت بیمار کو یونانی ڈاکٹر مصری حکیموں کے مجمع میں پیش کر کے دیکھ لیجئے کہ تشخیص اسباب میں کس قدر اختلاف ہوتا ہے اسی طرح علم ہیئت میں بھی آثار محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ امر مشاہد ہوا کہ آفتاب و زمین ہر وقت وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین اس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ حرکت کس کے طرف منسوب کی جائے۔ کسی نے خیال کیا کہ آفتاب حرکت کرتا ہے مگر بہ تحریک فلک اور زمین ساکن ہے اور کسی نے خیال کیا کہ زمین متحرک ہے اور آفتاب ساکن۔

غرض دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قرین قیاس ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب خود متحرک ہو بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ حصر عقلی نہیں جو دائرہ بین الاثبات والتفی جس سے قطعیت احدا کی ثابت ہو اسی وجہ سے یہ یقین نہیں کر سکتے کہ انہی دونوں ہیئتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ

واقع میں کوئی تیسری ہیئت ہو جس کو حق تعالیٰ نے حکماء کے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں آتا جب دونوں ہیئتیں احتمالی ٹھہریں اور نتائج دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف یہی بات رہ گئی کہ ان دونوں سے کونسی جماعت ذکاوت اور فہم و فراست میں بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کہ ان دونوں ہیئتوں سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جماعت بطلمیوسی ان امور میں بڑھی ہوئی ہے اس لئے کہ جس قدر انہوں نے موشگافیاں کیں فیساغورسیوں کو وہ حاصل نہیں اس لئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے کہ حتی المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطرے کا انکار اور حس کی بے اعتباری نہ ہونے پائے اور باوجود اس کے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل دقیقہ شناس اس کو قبول کر لے بخلاف اہل فیثاغورس کے کہ انہوں نے اس امور میں کسی کالفاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینی نقشہ ذہن میں جما کر اس کے اثبات میں جو جی چاہا کہہ دیا، نہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ حس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا، نہ عقل کی کوئی بات مانی اور مدد لی تو امور جزئیہ سے جن پر دوسرے جزئیات کا قیاس عقلاً صحیح نہیں ہو سکتا مثلاً سنگ فلاخن پر قیاس کر کے حرکت تارک المرکز زمین اور شمس وغیرہ کو اکب کے لئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے۔ جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا اور ایک ساعت میں اڑسٹھ ہزار دو سو سترہ (۶۸،۲۱۷) میل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے مشرق کی طرف کے میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نو کروڑ پچاس لاکھ میل (۹،۵۰،۰۰۰۰۰) کے فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور سے کھینچنا کہ دونوں کا وزن کسی طرف جھکنے نہ پاوے اور اس پر اس قدر سریع حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعوہ امکان سے ثبوت دعوے ممکن نہیں یہ بھی ممکن ہے کہ وقوع اس ممکن کا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ حکمت جدیدہ میں دوربینوں سے مشاہدہ کر کے اس ہیئت کو مبرہن کیا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس ہیئت کا مدار کشش باہمی کو اکب اور زمین پر ہے

کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کواکب اور زمین کو اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہوگا نہ کوئی کواکب گردش پھرے گا نہ اقدار گرد زمین وغیرہ اور اس صورت میں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہوگا جب اس ہیئت کا مدار کششوں پر ہے اور ظاہر ہے کہ کششوں کا ثابت کرنا دور بینوں سے ممکن نہیں تو معلوم ہوا کہ اثبات مدعا میں دور بینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دور بینوں سے صرف یہ ہوگا کہ چھوٹی چیز جو محسوس ہے بڑی نظر نہ آئے اور جب کشش محسوس ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی ثابت کرنے میں دور بینیں بیکار ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ اگرچہ حکماء یونان کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک مہتمم بالشان ہیں چنانچہ ان کا قول ہے کہ واجب الوجود سے عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر ہوا اور وہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود کے ساتھ ان کا وجود ایسا ہے کہ جیسا لوازم کا وجود ملزوم کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی تاریک مکان میں چراغ روشن کیجئے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی ہے اور روشنی کے ساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونے کے ساتھ ہی قریب کی چیزیں نظر آجانا اور نظر آتے ہی ان کا ادراک ہو جانا اور ادراک ہوتے ہی مضمر چیزوں سے خوف اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اس کے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جانا ہے۔

اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زمانہ سب کا ایک ہے اس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلہ موجودات میں گویا مبادے عالم ہیں۔ مگر ادنی تا مل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف کواکب کے اوضاع و حرکات خاص طور پر ثابت کرنے کے لئے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک و کواکب کو ایک رات دن میں گردش دے دے اور خارج المرکز کا یہ کام ہے کہ سالانہ گردش دے اور اسی سے اوج و حضیض کواکب کے فلک ممثل میں پیدا ہوتے ہیں جس سے قرب و بعد کواکب کا زمین سے ہوتا ہے اور تدویر اس

غرض سے ہیں کہ خمسہ متخیرہ یعنی عطارد زہرہ مشتری مریخ زحل کو ایسی حرکتیں دیں کہ کبھی وہ دور اور کبھی نزدیک کبھی اپنے مقام پر ساکن نظر آئے اسی طرح سے حامل و جوزہر وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقہ کو اکب کو پورے کرنے کے لئے ہیں جیسے جزئی افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کئے گئے۔

اگرچہ برائے نام نوفلک کہے جاتے ہیں مگر ان کے ٹکڑے بیس سے زیادہ ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر نوفلک سالم مانے جائیں تو کو اکب کے اوضاع و حرکات محسوسہ کے لئے وہ کافی نہیں ہو سکتے اس سے ظاہر ہے کہ یونانیوں نے بعد معائنہ اوضاع و حرکات کو اکب کے ایک ایک ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا بلحاظ کو اکب فلک میں بڑھایا۔

حکمت جدیدہ والوں نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات کو اکب ہی ہیں تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر ان کے ذریعہ سے اوضاع و حرکات کو اکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتداً نفس کو اکب ہی کی حرکت ایسی کیوں نہ فرض کر لیں کہ یہاں مقصود کے لئے کافی ہو اس طریقہ میں اگر دقت پیش آئے گی تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے آسمانوں کا انکار کرنا پڑے گا اور اس کے بعد ان کڑوں کو تھامنے والی چیز بتلانے کی ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات آسان ہے جو جی چاہا کہہ دیں گے۔ پھر وہاں کون جاسکتا ہے جو اس کی تحقیق کر کے رد کرے کیونکہ سوائے بصارت کے حواس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں۔ جو یہ خبر دے، اب رہی بصارت سو اس کی بات ہی کیا جس کی عمر اٹھ دیکھتے گذری اس پر الزام لگانا کون بڑی بات۔

اس کو بھی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہئے یہاں یہی کام لیا جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک انتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ محسوس انتہا و بصر ہے۔

اب اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ میں آ کر اپنا دعویٰ ثابت کرے اور کیا مجال ہے کہ ثابت کر سکے نہ وہاں حواس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل اور سنی سنائی کب اعتبار کے قابل

ہوتی ہے رہا دین اور خدا اور رسول کی خبریں اس سے تو پہلے ہی آزاد بن بیٹھے ہیں۔
 اور دوسرا امر یعنی کڑوں کو تھامنے والی چیز کے نسبت یہ بات بتائی جائے کہ بعض
 اجسام میں کشش ہوا کرتی ہے، ایک مقناطیس ہی ہے کہ دور سے لوہے کو کھینچ لیتا ہے اسی
 طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ دوسرے کرہ کو کھینچتا ہے جس کی وجہ سے
 تمام کرات کا عالم منتظم ہے لڑکے اور جوانان طفل منش تو مقناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مانگیں
 گے اور دستور بھی ہے کہ قانون میں نظائر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے۔ رہ گئے چند بوڑھے پرانے
 خیال کے چناں چینیں کرنے والے ان کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے ان کو دیوانہ بنا لیں گے
 اور جب اکثر ہم خیال ہو جائیں گے تو پھر ان دلیلوں میں غور کرنے والا ہی کون جوان
 میں خدشے نکالے بلکہ اس وقت ہر شخص ٹوٹی پھوٹی دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہو جائے
 گا اور جب نشوونما لڑکوں کی ان خیالات میں ہوگی اور یہ روشنی ان میں سرایت کرے گی
 پھر اگر کوئی قرآن وحدیث کی باتیں ان کو سناوے اور آسمانوں کا ذکر ان کے روبرو کرے تو
 وہ خود کہیں گے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوئے ڈھکوسلے ہیں اب بے چاری
 بوڑھے مثل سرسید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملاتے تو کیا کرتے نہ ان میں مادہ
 جواب دینے کا تھا نہ ایسا قوی ایمان کہ مشکلیں کی ابلہ فریپیاں ان میں اثر نہ کریں بجائے
 اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب دیتے مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہو گئے
 اور لگے قرآن مجید وحدیث میں تاویل کرنے حالانکہ کوئی حق ان کو ہمارے قرآن وحدیث
 میں دست اندازی اور تصرف کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر ان کو اتنا وثوق
 ہے کہ کلام الہی ان کے نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے ان کو کوئی تعلق ہی کیا
 پھر دوسروں کے دین میں باظہار خیر خواہی مداخلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ ان کے
 اس دعوے کو مان کر انہیں کی کہنے لگے ہیں ان کی عقلوں کو کیا کہنا چاہئے۔

ہاں سرسید صاحب نے جو علماء کی شکایت کی ہے کہ دینیات میں حکمت قدیمہ کو
 انہوں نے خلط کر دیا، ایک حد تک درست ہے مگر یہ خیال ان کا کہ حکمت جدیدہ کے ہم

خیال ہونا چاہئے بالکل غلط ہے کیوں کہ ایمان اس اعتقاد جازم کا نام ہے کہ خدا اور رسول کی خبروں کو بلا دلیل اس یقین کے ساتھ مانیں کہ نہ کسی دلیل سے زائل ہو سکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجئے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر دی جس کا حاصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لے گئے اور وہاں سے آسمانوں پر اور ساتوں آسمان طے فرما کر عرش پر حق تعالیٰ سے ہمکلام اور مشرف بہ دیدار ہوئے اور جنت اور دوزخ اور اس کے سوا صد ہا عجائب کی سیر فرما کر اسی رات رونق افروز دولت خانہ ہوئے کسی مسلمان کو اس کے قبول کرنے میں تاہل نہ ہوا اگر ایمان لانے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں ہی نہ دی جاتیں۔

ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدائے تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مان لینا چاہئے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو اس پر قربان کر دینا چاہئے کیونکہ جب ان کے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں کا فرض ہے تو بے چاری عقل کیا چیز ہے۔

آسمان وزمین و کواکب

اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کرادیتے ہیں اور دلائل بھی وہ بتلاتے ہیں جن کا طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہئے اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمت جدیدہ کے دلائل میں بحث کی جائے گی۔

قبل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو کس قسم کی شرافت عنایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اس کی طرف صرف خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود میں آجاتی ہے کما قال اللہ تعالیٰ انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون۔ اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ ان کو اپنے ہاتھوں سے بنایا اور اپنی روح ان میں پھونکی اور

فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم سنایا گیا کہ جب وہ عالم شہادت میں جلوہ افروز ہوں سب کے سب ان کو سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جملہ ملائکہ نے سجدہ کیا اس وقت کسی کا یہ مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عبادت خاص حضرت کبریائی کے لئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کے لئے کیونکر بجالائی جائے کما قال تعالیٰ واذ قال ربک للملئکۃ انی خالق بشر ا من طین فاذا سویتہ و نفخت فیہ من روحی فقعوا لہ ساجدین۔ فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون۔ یہ اہتمام اور تشریف و اکرام ان کا اس وجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کے لئے تمام عالم سے ان کا انتخاب ہوا تھا ہر چند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادت و تقرب بارگاہ خاص یہ خیال تھا کہ انہیں میں سے کوئی منتخب ہوگا چنانچہ انہوں نے درخواست بھی کی مگر منظور نہ ہوئی۔ عز ازل علیہ اللعنة باوجودیکہ کثرت طاعت میں شہرہ آفاق اور علم میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہو گیا تھا صرف اس جرم میں کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا ہمیشہ کے لئے مردود بارگاہ الہی ٹھہرا اور وہ علم و فضل اور طاعت ایک بات میں کالعدم ہو گئی اور ایسی لعنت و پھٹکار میں گرفتار ہوا کہ کسی قسم کی توقع آئندہ کے لئے بھی باقی نہ رہی کما قال اللہ تعالیٰ فاخرج منها فانک رجیم وان علیک لعنتی الی یوم الدین ان کے بعد ان کی اولاد کو بھی تمام عالم میں مکرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے ولقد کرمنا بنی آدم اور آسمان وزمین میں جتنی چیزیں ہیں سب کو ان مکرم خلیفہ زادوں کے مستخر فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر دائبین وقوله تعالیٰ وسخر لکم مافی السموات ومافی الارض جمیعاً منہ اور اس خلیفہ رفیع الشان کے جلوس فرمانروائی کے لئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔ قال اللہ تعالیٰ انی جاعل فی الارض خلیفہ اور اس خلافت گاہ کے بنانے میں یہ اہتمام ہوا کہ سب عالم سے پہلے اس کی بنیاد ڈالی گئی اور بذات خاص دور و زتک اس کی جانب توجہ مبذول رہی اور اس میں عمدہ عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی چیزیں تیار کی گئیں اس کے بعد آسمان بنائے گئے

پھر دوبارہ زمین کی درستی اور چمن بندی کی طرف توجہ ہوئی اور چار روز میں اس کا اہتمام پورا ہوا یعنی آسمان زمین چھ دن میں بنائے گئے جن میں چار روز صرف زمین کی تخلیق اور درستی میں صرف ہوئے قال اللہ تعالیٰ وخلق لکم مافی الارض جمیعاً ثم استوی الی السماء وقال اللہ تعالیٰ والذی خلق الارض فی یومین وقال تعالیٰ ففضا هن سبع سموات فی یومین وقال اللہ تعالیٰ انتم اشد خلقاً ام السماء بناها رفع سمکها فسونها و اغطش لیلها و اخرج ضحاها و الارض بعد فلک دحها، ہر چند آسمانوں کا بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے سقف ہیں جو نہایت اہتمام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک ان میں کہیں شکاف نہیں قال تعالیٰ الذی خلق سبع سموات طباقاً ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور پھر اس چھت میں روشنی اور زیب و زینت کا سامان بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ رنگین مختلف الوان کی کی قدیلیں لٹکائی گئیں کما قال تعالیٰ ولقد زینا السماء الدنیا بمصابیح اس کے بعد ان کے آرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات مقرر کئے گئے۔ هو الذی جعل لکم اللیل لتسکنوا فیہ والنهار مبصراً۔ وقال تعالیٰ ومن رحمته جعل لکم اللیل والنهار لتسکنوا فیہ ولتبتغوا من فضله یہ چند آیتیں مذکور ہوئیں اگر قرآن شریف میں تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتیں انسان کی فضیلت پر دلالت کرنے والی موجود ہیں۔

الحاصل ان آیات پر غور کرنے کے بعد سچے مسلمان سمجھ سکتے ہیں کہ کس قدر عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے؟ اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ جتنی چیزیں آسمان و زمین میں ہیں سب ان کے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے و مسخر لکم مافی السموات و مافی الارض جمیعاً منہ اور چونکہ آفتاب و ماہتاب سے زیادہ کام متعلق ہیں اور سب ستاروں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں ان کے مسخر کرنے کو بہ تصریح بیان فرمایا کما قال تعالیٰ و مسخر لکم الشمس و القمر

دابئین اب جو حضرات کہ کلام الہی کو سچا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ حق تعالیٰ انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب و ماہتاب کو ان کا مسخر کیا تو مقتضائے حکمت و عقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائیں یا آفتاب مثل بخوردان کے ان کے گرد گردش دیا جائے۔

سرد سیر ملکوں میں ملاقاتی لوگ کسی کے مکان میں جمع ہوتے ہیں تو صاحب مکان بخوردان کو ہر شخص کے پاس لے جاتا ہے جس کی گرمی اور خوشبو سے اس کو راحت پہنچتی ہے اور کیسا ہی گنوار اور کم عقل ہو یہ کبھی گوارا نہیں کرتا کہ وہ معزز لوگ نوبت بنو بت آتشدان کے گرد پھریں جب گنوار کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دے ہوؤں کے حق میں یہ ذلت کیونکر گوارا فرمائے گا۔ کہ ہمیشہ آتشدان شمس کے گرد صدفے ہوتے رہیں۔

بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب مثل آتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اس کی طرف محتاج ہیں اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پھیرتے ہیں۔ یہ خیال ان کے اصول پر نہایت چسپاں اور صحیح ہے اس لئے کہ ان کے پاس یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بندر کی دم جھڑگئی تھی سو یہ آدمی یعنی بعض لوگ اس کی اولاد میں ہیں جن کے پاس حقیقت انسان کی یہ ہوان کے مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ ان کی فکر و ہمت کبھی اس امر کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب ان کا مسخر اور ان کے لئے گردش میں ہو فکر ہر کس بقدر ہمت اوست۔ کاربوزینہ نیست بخاری۔ کجا بوزینہ کجا تسخیر افلاک۔

تقریر مذکور میں ہمارا روئے سخن صرف جناب خاں صاحب اور ان کے اتباع کی طرف ہے۔ کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانوں کے ہم صفر ہیں اور اگر وہ بھی انہی لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بے شک یہ نغمہ سرائی ہماری ان کے روبرو فضول اور بے محل ہے، مگر جناب خاں صاحب اور ان کے اتباع کی نسبت یہ ہرگز ہمارا خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے شرافت خداداد سے دست بردار ہو کر غیروں کی رفاقت دل سے اختیار کریں۔

حکمت جدیدہ والے جو کہتے ہیں کہ انسان بندر کی اولاد ہیں اگرچہ اس قول کو علامہ حسن افندی نے رسالہ حمید یہ میں رد کیا ہے مگر آخر وہ بڑے بڑے عقلاء کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے عقلاء کی بات کا کوئی محمل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو اور ہمیں یہ ضرور نہیں کہ ان کی ہر ہر بات کو رد کیا کریں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے۔ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اس کو عقل عنایت کی جس سے وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ عالم کو پیدا کرنے والا بھی کوئی ہے اور کئی امور اس کی مرضی کے مطابق اور کئی امور خلاف مرضی ہیں اور ان کے معلوم کرانے کے لئے اس کی جانب سے کوئی شخص مامور ہونا چاہئے جس کی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہو سکے چنانچہ حق تعالیٰ نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامور فرمایا اور ان کی رسالت کی تصدیق کے واسطے چند علامتیں مقرر فرمائیں جن میں سے ایک معجزہ ہے اور ان کے ذریعہ سے یہ معلوم کرا دیا کہ فلاں امور مرضی کے موافق اور فلاں خلاف مرضی ہیں اور جو کوئی مرضی الہی کے مطابق کام کرے گا اس کی یہ جزا ہوگی اور جو خلاف مرضی کرے گا اس کی یہ سزا ہوگی پھر جب ان اطمینان بخش علامتوں کو دیکھ کر رسالت نبی کی مان لی جائے تو اس کی آزمائش کے لئے چند علامتیں مقرر کریں جن میں سے ایک یہ ہے کہ چند چیزیں ایسی دی گئیں کہ ان کو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الہی پر ایمان لانے کے بعد ان کا قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل ان کے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

الحاصل جس کو امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اس کو سمجھدار اور عاقل یعنی انسان کہنا چاہئے اور جس کو سمجھ نہیں بلکہ صرف تن پروری اور عیش و عشرت کے سامان فراہم کرنے کی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان نہیں اس لئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی جانتا ہے اور اپنے مناسب چیزوں کو سمجھ کر ان کے فراہم کرنے میں کوشش کرتا ہے پھر جس انسان کی وہی سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اس کو بھی انہیں میں شمار کرنا چاہئے چنانچہ حق تعالیٰ

فرماتا ہے اولئک کمالانعام بل ہم اضل۔ اس صورت میں اہل حکمت جدیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر اس قسم کے لوگ بندروں کی اولاد ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں اور کچھ نہیں تو اتنا ضرور ہے کہ ہر طرح سے یعنی صورت اور معنی وہ ان کے بالکل مشابہ ہیں جس سے ان کو نسل معنوی بندروں کی کہنا بے موقع نہیں۔

نظام فیثا غوری

اب ہم ہیئت جدیدہ جس کو نظام فیثا غورس کہتے ہیں اس کو اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں دقت نہ ہو مفتاح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب بہ نسبت زمین کے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دو سو چھیالیس میل ہے اور اس کے جذب کی تاثیر کروڑوں کوس تک گرا کر پہنچتی ہے۔ زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض سیارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں سینکڑوں کواکب ظلماتی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پھرنے والے سیارے تین قسم کے ہیں۔

اول سیارات اولیٰ جن کی حرکت دوری ہے۔

دوم اقمار جن کو سیارات ثانوی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات اولیٰ کے گرد پھرتے ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی گھومتے ہیں۔

سوم دنبالہ دارستارے جو نہایت طویل بیضوی مدار میں آفتاب کے گرد پھرتے ہیں کبھی آفتاب کے نزدیک آجاتے ہیں جو دکھنے لگتے ہیں اور کبھی اتنی دور چلے جاتے ہیں کہ دور بین سے بھی نظر نہیں آتے۔

ثوابت جو بے انتہا ہیں ہر ایک ان میں سے ایک نظام کا مرکز ہے جو مثل نظام شمسی کے ہے۔

زمین کا قطر تقریباً آٹھ ہزار میل ہے اور محیط اس کا چوبیس پچیس ہزار میل

ہے لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۳۵ میل بڑا ہے یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف پھر کر دن رات میں ایک دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت وضعی ہر گھنٹہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس میل ہے۔

زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلے چھپی ہوئی ہے اگر زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گردا گرد زمین کے ابعاد متساویہ میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کی سطح کو ایک چکنے گھڑے کی شکل پر مسطح کر دیتی ہے اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند حدود خط استوا سے پستی قطبین کی طرف بہہ جاتا اور تمام گردا گرد قطبین کے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود میں مثل انگلستان وغیرہ ہیں ڈوب گئے ہوتے۔

حرکت محوری وضعی جیسے زمین کو ہے کل سیاروں کو بلکہ آفتاب کو بھی ہے۔ دوسری حرکت زمین کی حرکت آہنی ہے جو گرد آفتاب کے پھرتی ہے اس حرکت کا دورہ تین سو پینسٹھ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے مدار کا قطر انیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑسٹھ ہزار دو سو سترہ میل مسافت ایک ساعت میں بحر حرکت آہنی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں۔

ہم جس کو ثقل یا وزن کہتے ہیں اس کا سبب فقط جذب یا کشش زمین ہے۔ زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا مادہ زمین کے مادہ تین لاکھ تینتیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اس لئے آفتاب زمین کو اس قوت سے کھینچتا ہے کہ زمین نہیں کھینچ سکتی ہر چند دونوں کششوں کا مقتضی یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں مگر چونکہ زمین دائرہ پر پھرتی ہے اس لئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاخن دائرہ سے باہر نکلنے کا میلان رکھتا ہے اس طرح کے میلان کو قوت تارک المرکز کہتے ہیں اور برخلاف اس کے دائرہ کے مرکز میں ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے جس کو قوت طالب المرکز کہتے ہیں یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے باہر نہ نکلنے پائے اور یہ دونوں قوتیں مساوی ہوتی ہیں۔

الحاصل آفتاب اپنی قوت طالب المرکز سے زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المرکز سے مدار سے نکالنا چاہتی ہے اور دونوں قوتیں متساوی ہیں اس لئے زمین ہمیشہ اپنے مدار معین پر پھرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی ہے نہ دور ہو سکتی ہے زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اس میں قوت تارک المرکز پیدا کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اس کو آفتاب پر گرنے سے کوئی مانع نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المرکز سے اس کی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب بھی گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المرکز پیدا ہوتی ہے اور اس کی کشش کو دفع کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اس کو کھینچ لیتی کیونکہ فلاخن کا پتھر حالانکہ چھوٹا ہوتا ہے مگر ہاتھ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار بہ نسبت زمین کے مدار کے ایسا چھوٹا ہے جیسے اس کے مادہ کا مقدار بہ نسبت مقدار مادہ زمین کے بڑا ہے۔

تمام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس میں ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں۔
آفتاب اور زمین برابر زمانہ میں اپنے مداروں کو طے کرتے ہیں اس لئے آفتاب کی حرکت بہ نسبت حرکت زمین کے اس قدر بطی ہے جس قدر اس کے مادہ کی کمیت بہ نسبت کمیت مادہ زمین کے زیادہ ہے ان کی غرض اس سے یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے اس لئے کہ آفتاب کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سریع ہے جس سے قوت تارک المرکز بڑھی ہوئی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت بطی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے آفتاب کے کھینچنے پر قادر نہیں۔

الحاصل زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصے چھوٹی ہے مگر قوت کشش میں آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونوں کی قوتیں باہم ایسی معادل اور مقاوم ہیں کہ کوئی ان میں سے دوسرے پر غالب نہیں بلکہ اپنے اپنے مداروں پر حرکت کر رہے ہیں۔

سوائے زمین کے اور بھی سیارے ہیں جن کے نام یہ ہیں عطارد، زہرہ، مریخ، سپر، پاس، جو تو، دستا، مشتری، زحل، جارجم، سیڈوس، ان سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

کل سیارے اپنے محوروں پر پھرتے ہیں۔
 تین سیارے یعنی مشتری، زحل، جارجیم، سیڈوس، جو آفتاب سے بہت دور ہیں
 ان کو نور بہت کم پہنچتا ہے اس کا جبر نقصان ان کے اتمار سے ہوتا ہے۔
 مشتری کے چار قمر ہیں اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس کے چھ۔
 زمین گرد آفتاب کے ایک برس میں ایسے مدار پر دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر
 ۱۹ کروڑ میل سے بھی زیادہ ہے۔

اس وجہ سے ہم زمین والے ہر سال ایک بار ۱۹ کروڑ میل ثابت کے نزدیک
 ہو جاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد ۱۹ کروڑ میل ان سے دور ہو جاتے ہیں لیکن باوجود اس
 سکے ہماری نظر میں اگرچہ دور بین سے دیکھیں نہ ان ثابت کے قد میں کچھ تفاوت معلوم
 ہوتا ہے اور نہ ان کے باہم ابعاد میں بلکہ دونوں حالتوں میں وہ یکساں نظر آتے ہیں اوس
 تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بہ نسبت دوری ثابت کے زمین کے مدار کا قطر بہ منزلہ
 ایک نقطہ کے ہے۔

ان تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کا کشش زمین اور کواکب پر ہے
 اس لئے کہ جب کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کواکب کا اپنے اپنے مداروں پر ٹھہرنا
 ثابت ہوگا اور جب ٹھہرنا ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اس پر متفرع ہوں گے۔ اور
 جب تک کشش باہمی کواکب بدلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم نہیں بلکہ بناء الفاسد علی
 الفاسد ہوگی مثل مشہور ہے ثبت العرش ثم النقش ادنی تامل سے معلوم ہو سکتا ہے
 کہ ممکن نہیں کہ کشش باہمی کواکب پر کوئی دلیل قائم ہو سکے خصوصاً اس مسلک پر جن کے
 پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ
 کا انہیں انکار ہے شاور سوائے طبعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دور بینوں سے کشش کا ثبوت نہیں ہو سکتا اس لئے
 کہ وہ فقط مقدار جسم بڑا بتلانے کے لئے ہیں اور کشش جسم ہی نہیں تو دور بینوں سے اس کا
 محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اب رہے دوسرے حواس سو ظاہر ہے کہ بسبب بعد فاصلہ کے اس کشش کا ثبوت کسی سے نہیں ہو سکتا اور جب تک وہ حس اور مشاہدہ سے اس کا ثبوت نہ بیان کریں انہی کے مسلک کے مطابق ان کے دعوے کو تسلیم کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں۔

اثبات مدعی پر انہوں نے چند تجربے پیش کئے ہیں جن کا حال ابھی معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بغرض محال زمیں کی کشش اگر ثابت بھی ہو جائے تو کواکب کی کشش اس سے کس طرح ثابت ہوگی سنگ مقناطیس کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی بھی کشش ثابت ہو سکتی ہے ہرگز نہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ جس طرح ہیئت قدیمہ کے مسائل دلائل انیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں اس طرح کواکب کی کشش بھی بدلائل انیہ ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ تمام کواکب اپنے اپنے مداروں پر حرکت کرتے ہیں پھر اگر کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو فساد نظام لازم آئے گا اس لئے ضرورۃ کشش ثابت ہوگی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا کشش باہمی کو مستلزم نہیں جائز ہے کہ بذریعہ افلاک ان کی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع باہمی کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ ان کو حرکت ارادی یا طبعی ہو بہر حال حرکت کشش پر دلیل نہیں ہو سکتی۔

شاید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھ کر خوش ہوں گے کہ خیر یہی صحیح آخر آسمانوں کا تو انکار ہو گیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تخمیدیات بھی کہیں دلیل ہو سکتے ہیں اس کی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے جس کے قاتل کا پتہ نہ ہو اور پولیس اپنے ابرائے ذمہ کے لئے کہہ دے کہ زید نے اس کو قتل کیا ہے، حالانکہ کوئی اس پر قرینہ نہ ہو بلکہ خود وہ اس کے مقید ہونے کے قائل ہوں اور دلیل میں یہ بات پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی سے اس نے پھونکا ہو یا زہر بھری نظر سے اس کو دیکھا ہو کیونکہ

دونوں صورتوں میں سمیت کا وجود ممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہوگا مگر اس قسم کے احتمالات و تخمینیات سے ثبوت دعویٰ ممکن نہیں اسی طرح ہم یقین کرتے ہیں کہ کو اکب کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہہ دینا کہ کروڑوں کوس سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور اس پر آثار محسوسہ کو دلیل انی قرار دینا کسی قسم کی عقل کا مقتضی نہیں۔

کشش زمین پر بحث

اب ہم کشش زمین وغیرہ اجسام میں بحث کرتے ہیں جس سے یہ بات انشاء اللہ تعالیٰ ثابت ہو جائے گی کہ کششوں کا وجود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے۔ اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب میں لکھی گئی مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع یہاں ہے اس لئے ان دلائل کا اعادہ بھی بالا جمل یہاں ہوگا۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس چیز ہے جس کا تعلق قوت لامسہ سے ہے دیکھ لیجئے کہ سنگیاں لگوانے میں کس قدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ یہ کشش پہلے ان اجزاء سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہیں اس لئے تفرق اتصال اس کا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیاں لگوانے میں تکلیف ہوتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو جو اعضاء ہمارے زمین سے متصل ہوتے ہیں ان میں ضرور تکلیف ہوتی اور ظاہر ہے کہ کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ زمین میں کشش نہیں۔

اگر کہا جائے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہیں ہوتا تو ہم کہیں گے کہ بعض بیماریاں مثل در دسر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود اس کے درد محسوس ہوتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس زائل نہیں ہو سکتا۔

(۲) مفتاح الافلاک میں یہ بات بہ دلیل ثابت کی ہے کہ قوت جاذبہ اس قدر گھٹتی ہے جس قدر اس کے دوری کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاتش اس کی دوری کے مضروب فی نفسہ کی افزائش کے برابر ہوتی ہے، مثلاً آفتاب کے مرکز سے دو چند دوری میں اس کی

قوت جاذبہ بہ نسبت سابق کے چار چند جو دو کا مربع ہے کم ہوتی ہے اور سہ چند دوری میں بقدر نو چند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے۔

اب دیکھئے کہ آفتاب باوجود یکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی بسبب نہایت دوری کے جو ساڑھے نو کروڑ میل ہے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے بایں ہمہ زمین آفتاب کو وہاں کھینچتی ہے پھر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو زمین نے اس کو کس قدر زور سے کھینچنا چاہئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت جاذبہ اس کی بہ نسبت اس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے ساڑھے نو کروڑ حصے زیادہ ہوگئی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف پتھر پھینکتے ہیں اور تا وقتیکہ ان لڑکوں کی قوت کا اثر ان میں رہتا ہے زمین کی طاقت نہیں کہ اس کو کھینچ لے اس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اس قابل نہیں جو اس کی طرف التفات بھی کیا جائے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعوے ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ جس کو وزن کہتے ہیں وہ نفس کشش کا نام ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ اگر دو کرے مجوف مساوی الوزن ایک مقدار کے بنا دیں اور ایک میں پارہ بھریں دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں رکھیں تو کوئی جھکے گا یا نہیں؟ حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہئے کہ کوئی نہ جھکے اس لئے کہ وزن تو کوئی چیز نہیں۔ رہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اس لئے کہ جسامت دونوں کی برابر ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجزا پارے کے زیادہ وزن دار ہیں تو ہم کہیں گے کہ وزن تو آپ کے پاس کوئی چیز ہی نہیں اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا عمل کرے گی یہ نہیں ہو سکتا کہ پانی کے اجزاء کے ساتھ زور میں کمی کرے اور پارے کے ساتھ زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونوں میں موجود ہے۔

اگر کہا جائے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق زیادہ ہوتا ہے اور پارے میں مادہ زیادہ ہے اس لے کہ بہ نسبت پانی کے اس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر ہم خاص ایک بلندی سے زیادہ دو چار سے روئی کا گالا اور ایک تولہ شیش کی گولی پھینکیں تو چاہئے کہ روئی کا گالا پہلے زمین پر پہنچ جائے کیونکہ بہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اس سے زیادہ متعلق ہوئی اور زیادہ تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اس کو زیادہ زور سے کھینچے جیسا کہ سیماب کے کرے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہوا اس روئی کو بہ نسبت گولی کے زیادہ روکتی ہے اس وجہ سے وہ دیر میں اترتی ہے، تو ہم کہیں گے کہ واقعی اس روئی کے ساتھ دو قوتیں متعارض متعلق ہوئیں ایک ہوا کی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کھینچنے والی مگر ان دونوں کا موازنہ بھی کر لیجئے ہوا کی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی وجہ سے ایک تنکا بھی اس کو چیر پھاڑ کے اتر جاتا ہے اور زمین کی قوت وہ کہ کروڑوں کوس پر حالت ضعف میں آفتاب کے سے جسم کو کھینچ لیتی ہے، جو اس سے لاکھوں حصے بڑا ہے پھر جب بے انتہا اس کی قوت بڑھ جائے اور نزدیک سے دو چار سیر روئی کے ساتھ متعلق ہو تو اس کی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہئے مگر اس سے اتنا بھی نہیں ہوتا کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔

اس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کے ساتھ معارض خیال کرنا قابل غور ہے۔ اگر کہا جائے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم سے جسامت میں کم یا برابر ہو اور اگر جسامت میں زیادہ ہو تو اس قدر کشش زور سے نہ ہوگی جو کم جسامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا اور وہ بھی اس شرط پر کہ جسامت میں برابر یا کم ہو اور نفس جسامت کے ساتھ بلا لحاظ مادہ متعلق نہ

ہونا کوئی قرین قیاس بات نہیں بلکہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اس کے خلاف ہو اس لئے کہ جس قدر زیادہ جسامت ہوگی خطوط کششی جن کا حال اوپر معلوم ہوا اس سے زیادہ متعلق ہوں گے اور وہ باعث زیادتی کشش ہے اس صورت میں گالا روئی کا پہلے اترنا چاہئے اس لئے کہ چار سیر گالے کی جسامت کے ساتھ اس قدر خطوط کششی متعلق ہوں گے جو آدھے انچ قطر کی گولی کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتے گوئی نفسہ گولی کا مادہ بہ نسبت اس کے ہم جسم گالہ کے زیادہ ہو۔

الحاصل کرہ سیماب کے ساتھ قوت کششی زمین کی بہ نسبت کرہ آب کے زیادہ متعلق نہیں ہو سکتی اس صورت میں ضرورہ ہے کہ وہ دونوں کرہ ترازو میں برابر ہیں حالانکہ وہ مشاہدہ کے خلاف ہے اور چونکہ بہ دلائل مذکورہ ثابت ہو گیا کہ اس کے جھکنے میں زمین کی کشش کو کوئی دخل نہیں تو ضرورہ ہے کہ اس کو جھکانے والی کوئی دوسری چیز ہے جس کو ہم وزن اور ثقل سے تعبیر کرتے ہیں۔

ماہران فن پر ظاہر ہے کہ ثقل اشیاء کو اثر کشش زمین بتلانے سے مقصود یہ ہے کہ ہیئت جدیدہ کے اساس کو مستحکم کریں حالانکہ وہ ثابت بھی ہو تو عقلاً دوسرے کڑوں کا قیاس اس پر صحیح نہیں اس لئے کہ وہ قیاس غائب علی الشاہد ہے۔ جو عقلاً درست نہیں چہ جائیکہ خود کشش زمین ہی سرے سے باطل ہے اب ادنے غور سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بعد اس بیخ کنی کے نہیں بلکہ بعد بے بنیاد ثابت ہو جانے کے اتنا بڑا کارخانہ کیوں کر قائم رہ سکتا اس کی مثال بعینہ وہی ہے جو اصم مادر زاد نے آواز اور کلام کی نسبت خیال فرسائی کر کے اپنی تسکین کے لئے ایک رائے قائم کی تھی جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔

منشاء اس خرابی کا یہ ہوا کہ دیکھا کہ وزن دار چیز جھکتی ہے تو اس کی علت یہ قائم کی کہ وہ کشش زمین کی وجہ سے ہے ہر چند یہ بھی ظاہر ہے کہ جب دونوں مذکور کڑوں کو دھاتوں میں لیس تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتھیلی کی جانب محسوس ہوتا ہے اگر کشش زمین ہوتی تو ہاتھ کی پشت کی طرف کشش کا احساس ہوتا کیونکہ قوت کشش آخر قوت لامسہ سے

متعلق ہے مگر برخلاف مشاہدہ حسی کے ایک وہی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دی گئی یعنی کشش زمین فی الواقع علت کسی چیز کی قرار دینا نہایت مشکل کام ہے۔

حجاکے واقعات میں لکھا ہے کہ ایک بار ان کی ماں کہیں مہمان گئیں جاتے وقت نہایت تاکید سے انہیں کہا کہ گھر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہئے چونکہ وہ ماں کے نہایت فرمانبردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس پڑے رہے ایک روز کہیں جانے کی انہیں سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تدبیر یہ سوچنے کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جائے چنانچہ اس کو اکھاڑ کر اور بند کی پر ڈال کے ہمراہ لے گئے اور اچھی طرح سے حفاظت کی مگر ادھر گھر لٹ گیا ماں نے جب بہت فضیحت اور ملامت کیں تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے آپ کے ارشاد کے موافق دروازہ کی حفاظت میں کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اس وقت یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حفاظت کی علت میں بدعنوانی ہوئی۔
(۴) قوت مقناطیس کی حقیقت کو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے مثلاً ایک مقناطیس ایک تولہ لوہے کو کھینچتا ہے اور دوسرا ایک سیر کو تو اس سے دونوں قوتوں کا اندازہ ہو جائے گا کہ ایک میں ایک تولہ وزن کی قوت ہے اور دوسرے میں ایک سیر کی اگر ایک لوہے کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو یا ایک سیر کا دونوں کے بیچ میں ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا مقناطیس اس کو کھینچ لے گا اور ایک تولہ قوت والا اس کی مقاومت نہ کر سکے گا۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت مقناطیسی مان لی جائے تو اس کا ماننا ضروری ہوگا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہیں سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کہ اگر کروڑوں کی کہیں تو بھی بہت کم ہے اور ظاہر ہے کہ جو جسم اس سے جدا ہوتا ہے اس کو وہ کھینچ لیتی ہے پھر جب کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا پاؤں اٹھانا یعنی زمین سے کھینچ کر علیحدہ کرنا چاہے تو اس کی قوت کششی زمین کی قوت کے مقابلہ میں کالعدم ہوگی باوجود اس کے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ چیونٹیاں باسانی پاؤں اٹھا کر چلتے ہیں اور زمین ان کی کچھ بھی مقاومت نہیں کر سکتی۔

مصنف رسالہ شمس الضحیٰ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذی روح ہیں اور ہم میں ایک ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت میں کس قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونوں میں ایک قسم کی ہے جس سے اثر اس شئی پر پڑتا ہے جو چنچی جاتی ہے پھر پاؤں پر ذی روح کی تھوڑی قوت کا زیادہ اثر پڑنا جس سے وہ کھنچ جاوے اور زمین کی حد سے زیادہ قوت کا اثر اس پر نہ پڑنا کس طرح عقل کے مطابق ہو سکے گا۔

اگر ہم میں ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں تو چاہئے کہ بلندی سے گرا دئے جائیں یا دلدل میں پھنسیں تو بھی اپنے تئیں روک لیں حالانکہ وہ ممکن نہیں۔

سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک خیالیوں کو ختم ہی کر دیا پہلے تو قوت مقناطیسی زمین میں ثابت کی پھر شمس وغیرہ کو اکب میں پھر تمام اجسام میں یہاں تک کہ اسی شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین ہی اور اشیاء کو اپنی طرف نہیں کھینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام میں ہے عام اس سے کہ ذی روح ہوں یا غیر ذی روح اگر دنیا بھر میں ہمارے اور آپ کے سوا اور کچھ بھی نہ ہوتا تو ہم اور آپ باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش آپ کو ہماری طرف کھینچتی ہے اور آپ کی قوت جاذبہ ہم کو آپ کی جانب پس ہم مل جاتے۔ انتہی۔

واللہ چپک جانے کی خوب ہی کہی یہ فقرہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے سچ ہے جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو پھر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے قوت عاقلہ کا کمال کو پہنچنا سن خرافت کی تمہید ہے جس میں عقل درجہ ہیولانی کو پہنچ جاتی ہے اور لڑکوں اور بوڑھوں کی عقل میں کوئی فرق نہیں رہتا، اسی وجہ سے بسا اوقات بوڑھوں کا جواب دینا بھی خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور اگر کچھ جواب دیا جائے تو وہ کچھ کچھ کہنے لگتے ہیں۔

صاحب شمس الضحیٰ نے بڑے دھوم دھام سے حکمت فیثا غورس کی واقعیت کا

دعویٰ کر کے اس کے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ نظام فیثا غورس کوس لمن الملک بجا رہا ہے یوں تو انصاف کی گردن کو خواہ مخواہ چھری سے ریتا اور چرب زبانی سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکھنا تو اور بات ہے لیکن بے رد و رعایت نظر انصاف واکر کے دیکھئے تو فیثا غورس کی دلیل قاطع اور مسکت خصم ہے انتہی۔

واقعی دلیل مسکت ہونے میں رائے رتن ناتھ صاحب مصنف شمس الضحیٰ کی رائے کو میں بھی تسلیم کرتا ہوں۔ رائے صاحب کی پر جوش و پر ملال تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکت کے ہونے کے معنی کچھ اور لئے گئے ہیں۔

رائے صاحب لکھتے ہیں کہ فلاسفر نیوٹن صاحب نے سیب وغیرہ میوؤں کے جھاڑ سے میوہ از خود گرنے میں بہت خوض کیا آخر در مقصود اس کے ہاتھ آیا اور عقل رسا سے اسے دریافت کر لیا کہ زمین ہر شے کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ میوہ شاخ سے جدا ہونے کے بعد زمین اس بے انتہا قوت کو جس کا حال اوپر معلوم ہوا صرف کرتی ہے اور اس میوہ کو کھینچ لیتی ہے معلوم نہیں اس وقت تک کیا کرتی رہتی ہے شاید رائے صاحب یہاں بھی وہی جواب دیں گے کہ جس طرح ذی روح میں اپنے روکنے کی قوت ہے نباتات میں بھی اس قسم کی قوت ہوتی ہے اس کے بعد ہم جھاڑ پر کوئی چیز از قسم جمادات تا گے سے لٹکائیں گے اس وقت بھی شاید یہ کہا جائے گا کہ جمادات میں بھی اپنے تئیں بچالینے کی قوت ہوتی ہے اور تعجب نہیں کہ میوہ وغیرہ کے فوراً نہ گرنے کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب سے میوہ وغیرہ متعلق ہوئے ہیں زمین کھینچنے کی تاک میں لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگائے جاتی ہے اس وجہ سے آخر وہ گر ہی پڑتا ہے خواہ پکنے کے بعد یا تا گاٹوٹنے کے بعد۔

نیوٹن صاحب نے جو میوہ گرنے کے سبب میں تفتیش کی اور آخر دریافت کر ہی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے۔ ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی قسم کے آثار نظر آتے ہیں تو اس کے اسباب دریافت کرنے کی عموماً فکر ہوا کرتی ہے پھر اس وقت کے جو عقلاء

موجود ہوتے ہیں تخمین و قیاس سے کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرا لیا کرتے ہیں گو واقع کے مطابق ہوں یا نہ ہوں چنانچہ اوپر ایک بڑے حکیم فیلسوف کی رائے معلوم ہوئی کہ کسی مقام میں پتھر گرتا ہوا دیکھ کے آسمان کو پتھر ہی کا تجویز کر دیا تھا مگر ان میں جو اہل انصاف ہوتے ہیں اس کے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ ممکن ہے کہ دوسرا سبب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ خالق اشیاء کا ہے۔

اذکیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہیں کرتی ہے ہر زمانہ میں ایسی طبیعت کے لوگ موجود اور مشہور ہوا کرتے ہیں چنانچہ ایک زمانہ میں متدین ایک مشہور حکیم تھے، جن کا نام لعل جھکڑ تھا صدا کا حکایتیں ان کی مشہور ہیں ایک بار کا قصہ ہے کہ ان کے جنگل میں ہاتھی کا گذر ہوا تو لوگوں کی نظر کہیں اس کے آثار قدم پر پڑ گئی چونکہ اس قسم کے نقش قدم کسی نے دیکھے نہ تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام تشویش پھیلی کہ معلوم نہیں کہ کیا بلا اس ملک پر نازل ہو گئی ہے جس کا پتہ نہیں سمجھوں نے حسب عادت اس حکیم یگانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہاں گئے اور بہت غور سے نقش قدم کو دیکھ کر ٹھنڈی سانس بھری اور کہا کہ اگر میں تم میں نہ ہوں تو تمہاری کیسی گذرے گی سب نے ان کی جلالت شان کی تصدیق کی اور منت کو تسلیم کی انہوں نے ان آثار قدم کے نسبت یہ رائے قائم کر کے ایک شعر موزوں کر دیا۔

بوجھ نہ بوجھے لعل جھکڑ اور نہ بوجھے کوئی

پاؤں کو چکی باندھ کر ہرنا کودا ہوئی

یعنی ہرن نے پاؤں کو چکی باندھ کر کودا ہے اس تشخیص سے لوگوں کا تردد فرو ہوا اور ان کے نہایت ممنون ہوئے۔

غرض رائے تو ضرور قائم کی گوا اس میں خطا ہوئی مگر اس قسم کے رایوں میں جمیع عقلا کو اطمینان نہیں ہو سکتا گوا ان کے پیر و لوگ تسلیم و تصدیق کر لیں۔

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر نہیں گرتا اور جب

تعلق بالکلیہ ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گر پڑتا ہے مثلاً میوہ کا تعلق جھاڑ کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تاگے سے لٹکائی جاتی ہے یا پتھر اوپر پھینکا جاتا ہے جس سے تعلق پھینکنے والے کی قوت کا ہوتا ہے یا جاندار کو دتا ہے یا پرندہ اڑتا ہے جس میں تعلق ان کی قوتوں کا ہوتا ہے۔

غرض ان سب صورتوں میں جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کے ساتھ ہوتا ہے زمین پر گرنا نہیں اس لئے کہ وہ اشیاء اس کو روکتی ہیں اور اس کے وزن کے متحمل ہوتے ہیں تا وقتیکہ ان میں ضعف نہ پیدا ہو پھر جب ان میں ضعف پیدا ہوتا ہے تو قوت اس کے روکنے کی ان میں نہیں رہتی ہے اس لئے نقل اس جسم کا بالطبع ہے مرکز کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اگر ان کے گرنے کے وقت زمین کی کشش مان لی جائے تو یہ بات غور طلب ہے کہ عین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اس سے متعلق ہوتی ہے یا نہیں اگر نہیں ہوتی تو بے تعلقی کے بعد متعلق ہونے کی کیا وجہ تعلق کشش کا تو نفس جسمیت کے ساتھ ہے جو دونوں حالتوں میں موجود ہے۔ اور اگر تعلق کے وقت بھی کشش متعلق رہتی ہے تو اس کا اثر کیوں نہیں ظاہر ہوتا اگر مانع ظہور اثر وہ چیز ہے جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اس قوی قوت کو جس کا حال مکرر معلوم ہوا کیونکر دفع کر سکتے ہیں اور اس مقاومت کو کس قسم کی عقل قبول کر سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ ان تعلقات میں کوئی قوت نہیں یا ہے بھی تو قوت کشش نہیں جس سے معارضہ اور مقاومت باہمی قوی کی لازم آئے۔

تو ہم کہیں گے اگر کسی ثقیل چیز کو کمزور تاگے سے لٹکا دیں تو وہ رک نہ سکے گی جس سے سمجھا جائے گا کہ قوت جسمیت کی تاگے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اس کے کہ تاگا مضبوط ہو اور اس کی جسامت کو گرنے سے روک دے۔ تو سمجھا جائے گا کہ تاگے کی قوت جسامت کی قوت پر غالب آگئی اور اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونوں باہم زور کریں پھر جو شخص چھڑانا چاہتا ہے چھڑائے تو وہی غالب ہے ورنہ دوسرا غالب سمجھا جائے گا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے

ٹکڑے کوتا گے سے باندھیں اور مقناطیس کی حد کشش میں روکے رہیں اگر مقناطیس کی کشش تاگے کو توڑ کر لوہے کو کھینچ لے تو قوی سمجھی جائے گی ورنہ مقناطیس کمزور سمجھا جائے گا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ تاگے کی قوت کشش بڑی ہوئی ہے یہاں بھی وہی صورت ہوئی کہ وزن دار چیز اگر تاگے سے لٹکی رہے تو اس چیز کے ساتھ دو قوتیں متعلق ہوں گی ایک قوت جسامت کہئے یا قوت کشش زمین دوسرے تاگے کی قوت دونوں قوتیں باہم متعارض اور برابر کام میں لگے رہتے ہیں گو بظاہر معلوم نہ ہو اسی وجہ سے تاگا چند روز میں کمزور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے، اس وقت تک اس کشاکشی میں جسم معلق لٹکا رہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ میں ثابت کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کو اکب معلق ہیں۔

حاصل تقریر یہ ہوا کہ تاگے میں قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے روکتی ہے اور اگر محاورہ میں نہ کہی جائے یا عموماً نہ سمجھی جائے تو ہماری دلیل میں ضعف نہیں آتا اس لئے کہ امور حکمیہ میں الفاظ اور محاورات و عام خیالات کا اعتبار نہیں بلکہ حالت واقعہ دیکھی جاتی ہے اگر غور کیا جائے تو آدمی کی قوت بھی اعصاب سے متعلق ہے جن کو تاگوں کے مثل کہتے ہیں۔

الغرض زمین کی قوت کشش اگر مان لی جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ وہ ایسی ضعیف ہے کہ تاگے کی قوت معارضہ پر غالب نہیں آسکتی۔

یہ امر قابل غور ہے کہ بھلا ایسی قوت ضعیفہ آفتاب کی قوت کے ساتھ کیا معارضہ کر سکے گی اس پر رائے صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ حکمت فیثا غوری کو سل من الملک بجا رہی ہے۔ جناب اس آواز کی سننے والی سماعتیں بھی اور ہی ہیں جو تمام آوازوں سے خالی اور ان کے پردے جمیع نقوش سے سادہ ہیں بخلاف ہماری سماعتوں کے کہ اقسام کے آوازوں سے بھرے ہوئے ہیں یہاں وہ آواز ایسی ہے جیسے نقار خانہ میں طوطی کی آواز۔

(۶) کشش میں مقناطیسی مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے چنانچہ

مفتاح الافلاک میں اس کو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ سو ہاتھ مربع سقف چند لکڑیوں پر کھڑا کیا جائے تو سو ہاتھ مربع خطوط کششی کا بھی اس کے محاذی ہوگا جس کی وجہ سے کبھی نہ کبھی وہ سقف گر پڑے گا۔ اور اسی مربع خطوط کو آفتاب کے کھینچنے میں بھی دخل ہے کیونکہ یہ اس مجموعہ کشش کا جزو ہے جو زمین سے نکل کر آفتاب تک پہنچ کر اس کو کھینچتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ جزو کے وجود کو کل کے وجود میں دخل ہے اس وجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مربع آفتاب کے ایک حصہ کو ساڑھے نو کروڑ میل سے کھینچتا ہے اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کھینچتا ہے اس سے ساڑھے نو کروڑ زیادہ قوت سے سقف کو کھینچتا ہے اور علاوہ اس کے سقف کا بھی زمین کو کھینچنا ابھی معلوم ہوا باایں ہمہ دو چار لکڑیاں سقف کو لے کھڑی ہیں کسی قوت کی مجال نہیں کہ اس کا مقابلہ کر سکے۔

اس میں شک نہیں کہ خدائے تعالیٰ کی قدرت کمال درجہ کی اس سے ظاہر ہوتی ہے لیکن اگر یہی لحاظ ہے تو اس کو تصوف کا مسئلہ بتانا چاہئے حکمت عقلیہ کے معرکوں میں لا کر دانشمندیوں سے صوفی گری کی توقع رکھنا عقل سے دور ہے۔

(۷) مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ نور جسم ہے لیکن اس کے اجزاء ایسے چھوٹے ہیں کہ ادراک بشری اس سے عاجز ہے اور حرکت اس کی ایسی سریع ہے کہ توپ کے گولے سے دس لاکھ چند سے زیادہ تیز ہے۔ نور کا جسم ہونا جب ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصول کشش پر اس کا اپنے معدن یعنی آفتاب سے جدا ہو کر زمین تک آنا محال ہے اس لئے کہ وہ جسم نور آفتاب کے قابو میں ہے جس کی قوت تمام سیاروں کی قوت سے بڑی ہوئی ہے اس ضعیف البدیان کی کیا حقیقت کہ آفتاب کی قوت پر غالب آکر اس کے قابو سے نکل سکے اور زمین وغیرہ میں یہ قوت کہاں کہ آفتاب پر حملہ کر کے اس کے قابو کی چیز کو وہاں سے کھینچ لاویں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ جس طرح زمین اجسام کو کھینچتی ہے شمس بھی کھینچتا ہے مگر زمین سے نزدیک ہونے کی وجہ سے میوہ وغیرہ اجسام کو آفتاب نہیں کھینچ سکتا ہے جب

آفتاب زمین کے قابو کی چیز کو نہیں کھینچ سکتا ہے تو پچاری زمین وغیرہ میں وہ طاقت کہاں کہ آفتاب کے قابو کی چیز کو کھینچ لاویں۔

الحاصل اگر حکمت جدیدہ کی بات خدا نخواستہ چل جائے تو تمام عالم اندھیر سے مالا مال ہو جائے۔

(۸) ہوا کا ہر جزو جسم ہے جس سے خط کش متعلق ہوگا اور مجموع ہوا کے ساتھ مجموع خطوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جزو جسم کا کسی کشش کے قابو میں آجاتا ہے تو اس سے وہ چھوٹ نہیں سکتا جب تک کوئی قوی قوت اس کو نہ چھڑا دے جیسے لوہے کے اجزا مقناطیس کے اجزائی حمازیہ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر حکمت جدیدہ کے مطابق زمین کشش کرنے لگی تو دم بھر میں احتباس کی وجہ سے دم گھٹنے لگیں اور تھوڑی دیر میں سمیت پیدا ہو جائے، جس سے کوئی تنفس روئے زمین پر نہ بچے۔

(۹) مشک میں ہوا بھر کے پانی میں ڈبوئے یہاں تک کہ زمین کی سطح تک پہنچ جائے پھر وہاں سے چھوڑ دی جائے تو پانی کے اوپر نکلتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو مشک کو کبھی نہ چھوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہیں چھوڑتا۔

(۱۰) ہر وقت غبار زمین سے علیحدہ موجود رہتا ہے جس پر صبح اور غروب کے وقت آفتاب کا متغیر ہونا دلیل ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو اول تو اس کو اپنے سے علیحدہ ہونے نہ دیتی اگر ہوا بھی تو فوراً کھینچتی ہے کیونکہ آخروہ بھی جسم ہے۔

(۱۱) پتھر اگر اوپر سے پھینکا جاوے تو زمین تک بخط مستقیم آتا ہے اور جب زمین کو پہنچتا ہے تو اچھلتا ہے یعنی دور ہوتا ہے۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دور کیوں ہوتا ہے اگر زمین کی کشش کی وجہ سے نیچے آتا ہے تو مقتضی اس نسبت عشقیہ کا یہ ہے کہ کتنا ہی صدمہ پہنچے زمین اس کو اپنے سے دور نہ ہونے دے جس طرح مقناطیس لوہے کو چھوڑتا نہیں گوا اتصال کے وقت کتنی ہی زور سے ٹکرا اور صدمہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پتھر میں میل اگر ہے تو نیچے جانے کا ہے اس کا

مقتضیٰ یہ نہیں کہ اوپر کی جانب حرکت دے تاہل اور فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پتھر جب حرکت طبعی سے گرتا ہے تو اس وقت جو چیز اس کے مزاحم ہوتی ہے اس کو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنی روکنے والی چیز اس سے کم قوت ہو تو اس کو ایسا صدمہ پہونچا جاتا ہے کہ وہ بھی اس کے ساتھ گر پڑے اور اگر عائق قوی ہو تو پتھر اس کے صدمہ سے متاثر ہو کر واپس ہوتا ہے یعنی عائق اس کو زور سے صدمہ پہنچا کر دور کر دیتا ہے جس طرح کوئی زور سے کسی کو دھکیل دیتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ زمین میں بجائے قوت جاذبہ کے قوت دافعہ ہے کہ جسم اس کے پاس آتا ہے تو فوراً اس کو دور کر دیتی ہے۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت کی جاتی تھی اس دلیل سے زمین کی قوت دافعہ ثابت ہو رہی ہے اور لطف یہ ہے کہ قوت دافعہ پر مشاہدہ گواہی دے رہا ہے اور قوت جاذبہ پر سوائے ادعا اور تخمین کے کوئی دلیل نہیں اس لئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پتھر ٹکر کھا کر واپس نہ ہوتا جیسا کہ لوہا مقناطیس سے ٹکر کھاتا ہے اور واپس نہیں ہوتا۔

اب اہل انصاف سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ ذرا غور کریں کہ قوت جاذبہ جو لامسہ میں محسوس ہونے کی چیز ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین میں ہوتی تو بذریعہ لامسہ ہمیں محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت میں وہ محسوس نہیں ہوتی اور قوت دافعہ اس کی بمشاہدہ ثابت ہے پھر جو چیز مشاہدہ سے ثابت ہے اس کو نہ ماننا اور ماننا تو اس کی ضد کو جو فی الحقیقت از قسم محسوسات ہے لیکن کبھی محسوس نہ ہوئی کس قدر بے انصافی کی بات ہے۔

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ احد الضدین سے ایک ضد کا وجود جب بمشاہدہ ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقیناً سمجھا جاتا ہے۔

حکمت جدیدہ کا مدار جب حس پر ہے تو اس مذاق والے اہل انصاف سے ہمیں توقع ہے کہ اب زمین کی قوت دافعہ کے قائل ہو جائیں گے ورنہ اقلًا اتنا ضرور ہے کہ

قوتِ جاذبہ کا اعتقاد اور خیالِ ذہن سے نکال دیں گے۔

(۱۲) زلزلہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخاراتِ مخبہ حرکت کر کے نکلتے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین میں کشش نہیں ورنہ ان کو حرکت سے روکتی اس لئے کہ آخر وہ بھی اجسام ہیں اور ہر جسم کو زمین اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ خاکی نژاد نالایتی سے سرکشی کرنا چاہتے ہوں گے مگر اس مادرِ مہربان کی کشش قوی کا اثر کہاں ہے جو اپنے گود میں انکو تھام نہیں سکتی۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ جس حصے میں وہ بخارات ہوتے ہیں وہاں کی قوت ان کی قوت کی مقاومت نہیں کر سکتی۔

مگر یہ جواب تسکین بخش نہیں اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس حصے زمین کو آفتاب کے کھینچنے میں دخل ہے جب ساڑھے نو کروڑ میل سے اتنے بڑے جسم کو وہ حصہ زمین کا کھینچتا ہے تو ان بخارات بے ثبات کو کھینچنے میں کیا عذر ہے۔

جزر و مد

(۱۳) جزر و مد کا سبب شمس الضحیٰ وغیرہ میں لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے کسی سمندر میں وہ کم ہوتا ہے اور کہیں زیادہ چنانچہ قریب خلیجِ فنڈا کے سمندر لہریں مارتا ہوا بیس تیس میل تک برابر سو سو فٹ پانی کو اس زور سے اچھالتا ہے کہ اس کی آواز سے جانور تھرا جاتے ہیں اور فلوئن صاحب کا قول نقل کیا ہے کہ قمر کی کشش آفتاب کی کشش سے پانی پر پچ گنا اثر دکھاتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ کرہ شمس بہت دور واقع ہے اس تقریر سے ظاہر ہے کہ آفتاب تخمیناً ساڑھے نو کروڑ میل سے پانی کو کھینچتا ہے۔ اور چاند تخمیناً دو لاکھ اڑتیس ہزار میل سے اور سطحِ پانی کا جہاں مد و جزر ہوتا ہے کہیں تو زمین سے نہایت قریب ہے اور کہیں دور بھی ہے تو عموماً ایک دو میل بہر حال زمین کو اس سطحِ آب کے ساتھ نہایت قرب حاصل ہے جب نفس کشش میں آفتاب اور زمین برابر ہیں جس کی وجہ سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر رکے ہوئے ہیں تو

ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی کشش کا اثر ہونا اور اس پانی کا سو فٹ اس طرح کھینچ جانا اور تھوڑے فاصلہ سے کشش زمین کا بالکل اثر نہ ہونا کسی قدر خلاف قیاس ہے۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین ہی کی کشش کا اثر ہے کہ آفتاب پانی کو کھینچ نہیں لیتا، ورنہ کل سمندریں نظروں سے غائب ہو جاتے۔

ادنیٰ تا مل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کس قدر بے تعلق ہے۔ اس لئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کے فاصلہ پر تھا اس وقت آفتاب کی کشش کا اس قدر زور ہوا کہ سو فٹ اپنے طرف اس کو کھینچ لیا اور زمین کی کشش مغلوب ہو گئی پھر سو فٹ جانے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب پسپا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتیں مساوی ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں کہ ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اس مقام میں غالب ہو جہاں سے زمین تخمیناً ایک میل ہو اس لئے کہ مسلم ہے کہ تاثیر کشش کی قریب سے زیادہ ہوتی ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجود یکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چھوٹا ہے اس لئے کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تر اسی ہزار میل (۸۳،۰۰۰) سے زیادہ ہے اور قطر چاند کا دو ہزار ایک سو ستر (۲،۱۷۰) میل چھوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے میں پانچ حصہ قوت زیادہ رکھتا ہے۔

جب آفتاب نے پانی کو سو فٹ اپنے طرف کھینچ لیا تو ظاہر ہے کہ یہ نسبت اول کے قوت کششی زمین کی کسی قدر کم ہو گئی اور قوت آفتاب کی بڑھ گئی اور جس قدر زمین کی قوت میں بسبب بعد کے گھٹاؤ ہوا اسی قدر آفتاب کی قوت میں بہ سبب قربت کے ترقی ہوئی۔

اس وقت ممکن نہیں کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے کیونکہ جو وقت مقابلہ کا تھا یعنی قبل پانی کے چڑھنے کے گذر گیا۔

ہاں اگر پانی زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ آفتاب کا ممکن تھا۔

پھر چونکہ پانی میں اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کرنے والی وہاں موجود نہیں اس لئے تھوڑے عرصہ میں کل سمندروں کا پانی آفتاب اور چاند کی طرف کھینچ جاتا اور اگر آفتاب کی قوت باوجود قوی ہو جانے کے زمین کی اس وقت سے جو بہ نسبت سابق کے بھی کم ہوگئی مغلوب ہو جائے تو اس آفتاب پر تفت ہے کہ اول حملہ خیر کیا ہی کیوں اور جب کیا تھا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیوں ہو گیا شاید زمین نے تملق و چا پلوسی سے کام لیا ہوگا۔

مگر یہ تو روز کا جھگڑا ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تملق پر کب تک کام چلے اور جب تملق ہی ہے تو پہلے سے اس کی فکر کیوں نہیں کی جاتی۔

الحاصل عقل سے یہ بات کبھی ثابت نہیں ہو سکتی کہ کششوں کی وجہ سے مد و جزر کا وجود ہوتا ہے۔

مسئلہ ماخن فیہ میں تقریر استدلال یہ ہے کہ اگر زمین میں کشش ہوتی تو جزر و مد نہ ہو سکتا اور جزر و مد کا وجود مشاہد ہے اس لئے کشش زمین باطل ہے۔

(۱۴) شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس بذریعہ شعاع اپنے طرف کھینچ لیتا ہے جب انجرے متصاعد ہوتے ہیں تو رفتہ رفتہ کرہ زمہریر کے قریب پہنچتے ہیں اور منجمد ہو کر روزنی ہو کر بصورت باراں نازل ہوتے ہیں۔

اور حقیقت بخارات کی یہ لکھی ہے کہ سطح آب اور اجزائے مائے بہ باعث تمازت آفتاب کے متصاعد ہو کر اس قدر رقیق ہو جاتے ہیں کہ ان کا وزن اوپر کی ہوا سے بھی سبک ہوتا ہے اور اجزائے مذکورہ ہوا کے ساتھ اوپر ہی اوپر اڑا کرتے ہیں انہی کو بخارات کہتے ہیں۔ انتہی۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بہ نسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہے اس لئے کہ وہ سبک ہوا سے بھی زیادہ سبک ہیں اور پانی ثقیل ہوا سے بھی زیادہ ثقیل ہے باوجود اس کے مد و جزر میں آفتاب پانی کو خود بلا واسطہ کھینچتا ہے اور بخارات کو اپنی ذاتی قوت کشش سے نہیں کھینچتا بلکہ دھوپ سے اسباب میں مدد لیتا ہے پہلے اس مقام میں کوئی

بات تسکین بخش معلوم ہونا چاہئے کہ کیا وجہ ہے کہ ثقیل کو تو کھینچ لے اور خفیف کو نہ کھینچ سکے ورنہ شانِ حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظر سے کوئی بات خیال کر لی جائے خواہ وہ بنے یا نہ بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اس سے تو جہل بسیط اچھا کہ اس میں صرف لاعلمی ہوتی ہے اور یہاں علاوہ اس کے خلاف واقع واقعی سمجھا جاتا ہے۔ اگر کسی مصلحت سے آفتاب نے ان بخارات کے لینے کو شعاع بھیجا تھا تو زمین کس خواب خرگوش میں تھی کہ اس کے گود میں پرورش پائے ہوئے اس کے جگر گوشوں پر یہ تعدی ہو کہ کروڑوں کوس سے ایک ظالم اگر ان کو چھین لے جائے اور اس کو خبر نہ ہو۔

اگرچہ اس بے خبری کا ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہئے اس لئے کہ ہمیں اسی کی بدولت کھانا پانی نصیب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اس قوت سے جس سے آفتاب کو کھینچتی ہے ان بخارات کو داب بیٹھی تو بیچاری دھوپ کی کیا طاقت کہ ان کو جنبش دے سکتی پھر تو عام قحط سالی سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہو گیا ہوتا۔

اس موقع میں۔ گفتم ایں فتنہ است خوابش بردہ بہ کا مضمون خوب صادق آتا ہے بلکہ۔ ایں چنے بد زندگانی مردہ بہ اگر کہئے تو بجا ہے لیکن بے خبری ایک بڑی آفت ڈھانے والی بلکہ قیامت برپا کرنے والی ہے کیونکہ اگر زمین ایک منٹ کشش سے غفلت کرے تو ہزاروں میل آفتاب اور زمین دور نکل جائیں اور نظام شمسی کا سلسلہ جو کششوں کے ساتھ مربوط ہے درہم و برہم ہو جائے اور نظام کے سیارے باہم ٹکرا کر عالم ثوابت میں جا پڑیں اور وہاں بھی اسی قسم کا ایک حشر برپا کر دیں۔

اس تقریر کی تصدیق یوں ہو سکتی ہے کہ چند کڑوں کو ڈوریوں سے باندھ کر معلق کیجئے اور پھر ایک ڈوری کو قطع کر کے دیکھ لیجئے کہ اس کے ٹوٹے ہی تمام کڑاں میں کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

غرض زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام عالم تباہ ہوتا ہے جس میں وہ بھی شریک ہیں۔ اگر کہا جائے کہ زمین کی کشش جو آفتاب سے متعلق ہے

اس کا مقتضائے ذاتی ہے کسی حالت میں وہ اس سے جدا نہیں ہو سکتی اور نہ اس سے غفلت کر سکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ خطوط کشتی جو آفتاب سے متعلق ہیں وہ بخارات پر سے ہوتے ہوئے وہاں تک پہنچتے ہیں یعنی خطوط کشتی جس طرح آفتاب سے متعلق ہیں ان بخارات سے بھی متعلق ہیں اور جب آفتاب پر ان کا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہیں کہ ان بخارات پر اثر نہ پڑے پھر کیا عقل قبول کر سکتی ہے کہ دھوپ اس قوی قوت کا مقابلہ کر کے بخارات کو زمین کے قبضہ سے نکال سکے ہرگز نہیں۔ اس تقریر سے ہمارا مقصود ثابت ہو گیا کہ نظام شمسی کا مدار کشتوں پر نہیں ہو سکتا ورنہ بخارات زمین سے نہ اٹھ سکتے اور ہم لوگ پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہو جاتا۔

بخارات و بارش

ف چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ ہیں اس لئے ضمناً یہ بحث بھی یہاں مناسب سمجھی گئی۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی کے وہ لطیف اجزا ہیں جن کو دھوپ اڑالے جاتی ہے۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان اجزا کو اڑانے کے لئے صرف دھوپ کافی ہے یا کسی اور چیز کو بھی اس میں دخل ہے۔ ظاہر تو یہی بات معلوم ہوتا ہے کہ فقط دھوپ کافی ہے چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے بھانپ یعنی بخارات نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہاں جہاں دھوپ پڑتی ہے یعنی زمین اور سمندر سے بخارات نہیں اٹھتے اور اگر اٹھتے ہیں تو بارش کیوں نہیں ہوتی۔

وجہ اس کی یہ بیان کی جائے گی کہ اٹھتے تو ہیں مگر نہ اس قدر کہ کرہ زمہریر تک پہنچ کر نمجند ہوں بلکہ کمی کی وجہ سے مضطرب ہو جاتے ہیں یا یوں کہئے کہ ہوا ان کو جذب کر لیتی ہے اور موسم خاص میں کثرت سے اٹھتے ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونوں جانب میں سوائے مقام میل کلی کے ہر مقام کے ساتھ آفتاب کی وضع ہر سال میں دو بار برابر ہوتی ہے۔ مثلاً جس

مقام پر آفتاب ابتدائے ثور میں سر پر ہوگا تو انتہاء اسد میں بھی وہاں پر ہی ہوگا پھر کیا وجہ ہے کہ جن مقامات میں آفتاب جب اسد میں مثلاً ہوتا ہے تو بارش کا موسم رہتا ہے اور جب ثور میں ہوتا ہے تو نہیں رہتا۔ ہندوستان میں ابتدائے بارش اس وقت ہوتی ہے کہ آفتاب سرطان میں ہو اور افریقہ جنوبی بلاد روس وغیرہ میں اس وقت کہ آفتاب حمل میں ہو اور بلاد حبش میں جب آفتاب ثور میں اور افریقہ کے بعض حصوں میں جب آفتاب میزان میں ہو اور انتہا کہیں چار مہینوں میں ہوتی ہے کہیں زیادہ میں چنانچہ ملک ڈنمارک میں آٹھ مہینے اور ملک ناروے میں دوازدہ ماہ بارش رہتی ہے جیسا کہ مرآۃ الوضیہ اور شمس الضحیٰ اور مفتاح الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہیں اگر آفتاب کا تقریباً سمت الراس پر ہونا بارش کے لئے شرط ہے اس وجہ سے کہ شعاعیں اس وقت سیدھی پڑتی ہیں تو چاہئے کہ اکثر افریقہ میں جو خط استوا سے قریب ہے ہمیشہ بارش رہے اور ناروے میں جو منطقہ بارہ میں ہے اور جس کا عرض بلد ستر درجوں سے زیادہ ہے کبھی بارش نہ ہو چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قطب شمالی و جنوبی میں گرمی کی قلت ہے اس لئے وہاں بہ نسبت خط استوا کے مینہ کم برستا ہے کیونکہ بخارات کم اٹھتے ہیں یہاں شاید یہ جواب دیا جائے گا کہ یہ ابر دوسرے مقامات کے بخارات ہیں جن کو ہوا لے جاتی ہے چنانچہ المرآۃ الوضیہ میں لکھا ہے کہ مصر میں باوجود قرب سمندر کے بارش نشہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے بخارات کو بہ سبب پہاڑ نہ ہونے کے وسط افریقہ میں لے جاتی ہے جہاں پہاڑ ہیں انتہی۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو جس طرح جنوبی ہوائیں ان کو ناروے میں لاتی ہیں اسی طرح شمالی ہوائیں جیسے مصری بخارات کو وسط افریقہ میں لے جاتی ہیں چاہئے کہ ان کو بھی دوسرے ممالک میں لے جائیں حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ وہاں ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ کہ شمالی ہوا کے ساتھ وہاں بھی بخارات آتے ہوں سو یہ ممکن نہیں اس لئے کہ اس کے شمالی جانب بحر منجمد ہے جس میں آفتاب کا مطلقاً اثر نہیں۔

یہاں ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہوا وہاں چلتی ہی نہ ہو جس سے ابردفع نہ

ہوں یا چلتی بھی ہو تو کبھی کبھی تو اس کو یوں دفع کرنا چاہئے کہ رسالہ طبعیات میں یہ بات مصرح ہے کہ ہوائے محرور منطقہ محروقہ سے طبقہ بالا میں جانب قطبین جاتی ہے کہ وہاں معادلت پیدا کرے اور قطبین سے طبقہ پائین میں خط استوا پر آتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ تابستان کے چھ مہینے تو ہوائے شمالی وہاں ضرور بہتی رہتی ہے۔ اگر کہا جائے کہ منطقہ حارہ کے بخارات ہوا کے طبقہ بالائی کے ساتھ جا کر بسبب برودت کے برس جاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو بخارات منطقہ حارہ کے ایام تابستان میں وہاں جانا مسلم نہیں۔ اس لئے کہ یہ بات مصرح ہے کہ ہوا جب بہت گرم و خشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب کر لیتی ہے یعنی وہ بھی ہوا ہو جاتے ہیں اور اگر بالفرض بلند ہو کر شمال کی جانب حرکت کریں تو جب منطقہ حارہ سے خارج ہوں گے یعنی تینیس درجوں کے بعد بتدریج اوپر برودت کا غلبہ ہوتا جائے گا۔ یہاں تک کہ چالیس یا پچاس درجہ عرض بلد پر ضرور سرد ہو جائیں گے۔ خصوصاً رات کے وقت اس صورت میں حسب قاعدہ مقررہ برودت کے غلبہ سے منجمد ہو کر ان کو اسی مسافت میں برس جانا چاہئے ستر درجہ طے کر کے ناروے تک وہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے مصر کی دریا سے جو بخارات اٹھتے ہیں وہ تو دس پندرہ ہی درجوں میں قابلیت پیدا کر کے وسط افریقہ میں برس جاتے ہیں حالانکہ یہ ملک عین منطقہ حارہ میں خط استوا سے قریب تخمیناً پندرہ درجوں عرض شمالی پر واقع ہے اور اگر پہاڑوں کی ضرورت ہے تو ناروے کے اس طرف پہاڑ بھی بکثرت موجود ہیں بہر حال منطقہ حارہ کے بخارات جذب ہوا سے موسم تابستان کے حرارت سے بچ کر بعدہ منطقہ حارہ کے ہوا کے طبقہ بالائی میں جو زمہریر سے نہایت قریب ہے پچاس درجہ طے کر کے پہاڑوں سے بچ کر صحیح و سالم ناروے میں پہنچ کر برسا ہرگز قرین قیاس نہیں۔

یہاں ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے بارش ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسی سال مطلقاً بارش نہیں ہوتی، بلکہ بسا اوقات قحط سالی متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا ہے، بے ہنگام بخارات کہاں سے آ جاتے

ہیں اور عین ہنگام میں کدھر مفقود ہو جاتے ہیں اگر زمینی بخارات کو بارش کے وجود میں دخل تام ہے تو جب دو چار سال امساک باراں ہو جائے تو چاہئے کہ آئندہ کے لئے امید بارش کی منقطع ہو جائے اس لئے کہ مادہ بارش یا اجزائے مائے اس صورت میں تقریباً فنا ہو جاتے ہیں حالانکہ بعد قحط کے بارش اکثر بکثرت بھی ہوتی ہے اور اگر سمندر کے بخارات سے بھی بارش ہوتی ہے تو کبھی امساک نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ اگر زمینی بخارات فنا بھی ہو جائیں تو سمندر کے بخارات ضرورت سے زیادہ نکل سکتے ہیں اور ملک عرب میں تو ہمیشہ بارش رہنا چاہئے۔ اس لئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو گھیرے ہوئے ہے حالانکہ وہاں بارش بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ میں ہوتی ہی نہیں جیسا کہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے برخلاف اس کے تمام ہندوستان میں پانی بکثرت برستا ہے حالانکہ اکثر بلاد اس کے سمندر سے بہت دور ہیں۔

کتب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ریگستان کا ہونا اور پہاڑوں کا ہونا بھی مانع بارش ہے چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے لقی و دق میدان ہوا کو گرم کر دیتے ہیں کہ رطوبت منجذب ہو جاتی ہے اور مرآۃ وضیہ میں لکھا ہے کہ پہاڑ ابر کو کھینچتے ہیں اور بخارات وہاں جمع ہوتے ہیں اس لئے وہاں پانی بکثرت برستا ہے اور مصر میں کمی بارش کی وجہ یہ بتلائی ہے وہاں بلند پہاڑ نہیں اس لئے شمالی ہوائیں ان بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہیں ہانک کر وسط افریقہ میں لے جاتے ہیں اتنی۔

پہاڑوں کا بخارات کو کھینچنا بداہتہ باطل ہے ورنہ پہاڑوں سے بچ کر میدانوں تک وہ کبھی نہ پہنچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہاڑوں کے اوپر اور اطراف سے بلا مزاحمت ہر طرف دوڑتے ہیں ہاں جب وہ پہاڑوں سے بلند نہیں ہوتے تو ٹکڑے کھاتے ہیں اور باوجود اس کے کبھی کتڑا کر نکل جاتے ہیں اور کبھی برس بھی جاتے ہیں یہ نہیں ہے کہ جب پہاڑوں میں ان کا گذر ہو تو برس ہی جائیں۔

حاصل یہ کہ نہ پہاڑ بخارات کو کھینچتے ہیں نہ ان کا وہاں ٹکڑے کر برسنے ضرور ہے

ہمیں اس کا انکار نہیں کہ بہ نسبت آبادی کے جنگلوں اور پہاڑوں میں بارش زیادہ ہوتی ہے۔ پہاڑوں کی سی بارش اگر آبادیوں میں ہو تو سب ویرانہ ہو جائیں۔ حق تعالیٰ نے اپنے فضل سے محض بندوں کی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر فرمایا تاکہ آبادیاں خراب نہ ہوں اور پانی نہروں وغیرہ میں بکثرت جاری رہے اگر ہمیں کلام ہے تو صرف اس میں ہے کہ جو علت معین کی گئی ہے اس سے مدعا ثابت ہو نہیں سکتا۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ بارش کے لئے صرف بخارات کافی ہیں یا پہاڑوں پر ان کا ٹکڑ کھانا بھی ضرور ہے اگر ٹکڑ کھانے کی ضرورت ہے اس وجہ سے پہلے وہ متفرق رہتے ہیں اور جب ٹکڑ کھانے کی وجہ سے راستہ نہیں ملتا تو وہ جمع ہو کر بہہ جاتے ہیں تو چاہئے کہ بارش صرف پہاڑوں میں ہوا کرے۔ حالانکہ وسیع میدانوں اور سمندروں میں جہاں کوسوں پہاڑ نہیں ہوتے ہیں برابر بارش ہوا کرتی ہے اور اگر پہاڑوں کی ضرورت نہیں ہے تو ملک مصر میں بارش کیوں نہیں ہوتی حالانکہ دریا کے قریب ہے اور ایسے مقامات میں بارش بکثرت ہوا کرتی ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب میں ریگستان کی وجہ سے بخارات کی تولید نہ ہوتی ہو تو دریائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جاتے ہیں چاہئے کہ وہاں کے پہاڑوں پر ٹکڑ کھا کر بکثرت برسیں جیسے مصری بخارات وسط افریقہ میں پہاڑوں کے سبب سے برستے ہیں اس لئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے دریا محیط ہے اور پہاڑ بھی اس ملک میں بکثرت ہیں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ پیرو میں بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ملک بحر سے قریب ساحل سے بخط متوازی واقع ہے۔ یہ عجبات ہے کہ ساحل سے قریب ہونا تو کثرت بارش کا سبب ہے چنانچہ اسی کتاب میں یہ بات لکھی ہے پھر پیرو میں وہی قرب قلت بارش کا سبب کیوں ہو رہا ہے۔

اگر جغرافیہ کی مبسوط کتابوں میں غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلیں گے کہ

قواعد کلیہ عقلیہ وہاں چل نہ سکیں گے اور یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ یہ سب امور حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتے ہیں وہ فاعل مختار ہے اپنے کاموں میں کسی سبب کا محتاج نہیں چاہے سبب پیدا کر کے کسی چیز کو وجود میں لائے چاہے بلا سبب۔
عالم تمام اس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا پابند اور کسی چیز میں مجبور نہیں۔

(۱۵) اگر زمین میں کشش ہوتی تو نہ کوئی جھاڑ بڑھتا نہ پرندہ اڑتا نہ دھواں اٹھتا نہ کوئی چیز زمین سے جدا ہو سکتی اس لئے کہ ان میں سے کسی میں ایسی طاقت نہیں ہے کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے۔

(۱۶) اگر زمین میں کشش ہو تو پانی بہہ نہ سکے اس لئے کہ ہر جزو زمین کا اپنے جزو و مقارن آب کشش کی وجہ سے نہ چھوڑے گا اور دوسرا جزو اس کو بسبب بعد کے نہ کھینچ سکے گا ورنہ ترجیح مرجوح لازم آئے گی اس سبب سے کل اجزا پانی کے اپنے مقاموں میں ٹھہرے رہیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بارش میں تمام زمین غرقاب ہو جائے گی۔
(۱۷) مقناح الافلاک میں لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلے چھپی ہوئی ہے پس اگر زمین اپنے محور پر گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرد گرد زمین کے ابعاد مساویہ میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے کرہ کی شکل پر سطح کر دیتی انتہی۔

حاصل اس کا یہ ہوا کہ محور پر حرکت کرنے کی وجہ سے قوت جاذبہ زمین کی پانی پر اثر نہیں کر سکتی اسی وجہ سے پانی کروئی شکل پر نہ رہا چنانچہ اس میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح ہے۔ اور خط استوا کے گرد و پیش پھولا ہوا ہے اور زمین کی قطر کی نسبت بھی یہی لکھا ہے کہ محور پر حرکت کرنے کی وجہ سے وہ خط استوا پر پھولی ہوئی ہے چنانچہ قطر خط استوا کا قطر قطبین سے ۳۵ میل بڑا ہے۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کششی نہ اپنے اجزا کو روک سکتی

ہے نہ ان اجزا کو جو اس سے متصل ہیں بلکہ خارجی حرکت کی قوت کششی اس کی قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزا خط استوا پر پھولے ہوئے ہیں۔

اہل دانش غور کر سکتے ہیں کہ ایسی ضعیف قوت کشش لاکھوں کوس سے آفتاب کی جسامت پر اثر ڈالنا اور وہاں اس کو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔

غرض جن لوگوں نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور آبی اجزا کا خط استوا کی جانب آ جانا اور وہاں اس کا مقدار بڑھ جانا تسلیم کر لیا ہے انہی کے مسلک پر زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نہ کرنا اور دور کی چیز کو کھینچنا عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آ گیا ہے اس لئے مختصر سی بحث اس مسئلہ میں بھی کی جاتی ہے۔

مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ فرض کرو کہ زمین ساکن ہے اور اس کے گرد اگر د سطح آب کردی ہے پس اگر زمین ایسی حالت میں اپنے محور پر گھومنے لگے اور اس حرکت میں مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جس طرح آہنگر ایک سیخ بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ فولادی کے دوسرا خوں میں ڈالے اور اس حلقہ کو زور سے چکر دے تو وہ حلقہ سوراخوں کے پاس چوڑا اور چپٹا ہو کر درمیان سے اٹھتا جاتا ہے اور کب بڑھتا جاتا ہے۔ اسی طرح زمین بھی قطبین کے پاس چپٹی ہوگئی ہے اور وسط میں اٹھ جائے گی۔ اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین محوری حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب پھول گئی ہے اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ پانی خط استوا کے قریب چلا آیا اس دلیل کا مقتضی یہ ہے کہ اصلی وضع میں پانی پوری زمین کو گھیرا ہوا تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب ۳۵ میل پھول گئی ہے چنانچہ اس مقدار میں پھولنے کی تصریح کی ہے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ اصلی وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہیں جب تک کہ کرہ آب اس کے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کرہ کا پھولنا ضرور ہو تو خط

استوا کے پانی کا عمق بہ نسبت قطبین کے تیس چالیس میل اس عمق سے ہر طرف زیادہ ہونا چاہئے جو اصل وضع میں تھا اس لئے کہ جب صرف زمین کے خط استوا کا قطر ۳۵ میل بڑا ہوا تو اس کے ساتھ جب کرہ آب کا بھی قطر لیا جائے تو ضرور تخمیناً ساٹھ میل بڑھ جائے گا اس لئے کہ کرہ آب کل زمین پر محیط اور مشتمل فرض کیا گیا ہے اور جب خط استوا کی طرف تیس چالیس میل چڑھ آئے تو قطب کی جانب اسی قدر پانی کی کمی ہونا چاہئے اس صورت میں غالباً قطبین کی زمین نمایاں ہوگی حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔

غرض وسط کرہ کا پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے مسلم ہو تو چاہئے کہ زمین اگر کھلے تو قطبین کی جانب کھلے حالانکہ معاملہ بالعکس ہے اس لئے کہ بحراوقیانوس کے حال میں لکھا ہے کہ اس سمندر کا نہایت گہراؤ شمال اور جنوب کی طرف ہے خصوصاً قطب جنوبی تو چالیس چالیس درجہ تک ہر طرف سے بالکل ڈوبا ہوا ہے اور خط استوا کے قریب اتنی زمین کھلی ہوئی ہے کہ جس میں دو بڑے وسیع ملک یعنی افریقہ و امریکہ واقع ہیں اور جس قدر زمین کھلی ہوئی ہے جس کو ربع مسکون کہتے ہیں خط استوا ہی کے قریب قریب واقع ہے یعنی قطبین کی زمین بالکل ڈوبی ہوئی ہے۔

مفتاح الافلاک میں حرکت زمین پر دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر زمین محور پر نہ گھومتی تو سمندر خط استوا کی طرف نہ آتا بلکہ پست زمین یعنی قطبین کی طرف چلا جاتا اور قطبین سے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے لندن وغیرہ جزائر ڈوب جاتے انتہی۔

ابھی معلوم ہوا کہ زمین کے گھومنے کی وجہ سے قطبین کی طرف پستی اور خط استوا کی جانب بلندی پیدا ہوتی ہے پھر نہ گھومنے کی صورت میں قطبین کی طرف پستی کہاں سے آجانی اس وقت تو کرہ زمین اور کرہ آب میں پوری پوری کرویت رہتی۔

اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ میں بلندی اور پستی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مرکز سے محیط تک جب سب خطوط برابر ہوں تو نہ کسی کو اونچا کہہ سکتے نہ نیچا شاید یہ احتمال اس وجہ سے نکالا گیا ہے کہ ہم جس مصنوعی کرہ پر پانی ڈالتے ہیں تو اس کے خط استوا پر سے پانی

قطبین کی طرف ہی بہتا ہے اس وجہ سے زمین کے قطب کا اسی پر قیاس کیا گیا ہوگا مگر یہ قیاس درست نہیں اس لئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر جو پانی ڈالا جاتا ہے وہ اپنے مرکز کی طرف یعنی زمین کی جانب جاتا ہے خواہ قطبین کی طرف سے ہو یا دوسرے طرف سے بخلاف کرہ آب کے کہ اس کو زمین کے مرکز کے ساتھ ہر طرف سے نسبت برابر ہے۔

غرض زمین کے نہ گھومنے کی صورت میں قطبین کی جانب پستی نہیں ہو سکتی وہاں پستی پیدا ہونے کے لئے بحسب قرارداد حکمت جدیدہ گھومنا شرط ہے اور جہز مین کا گھومنا تسلیم کر لیا جائے تو پانی کا گھومنا بھی ماننا پڑے گا اور اس صورت میں پانی کے کرہ کے قطبین میں پستی ہوگی اسلئے کہ وہ بسبب رطوبت کے بہت جلد متاثر ہوتا ہے اس صورت میں اگر نمایاں ہو تو زمین کے قطب نمایاں ہونا چاہئے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا شاید یہاں یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت کرے اور کرہ آب کو دھکا نہ لگے گو یہ خیال کیسا ہی ہو مگر اس صورت میں زمین کا خط استوا پر پھولنا اور وہاں سے پانی ڈھل کر قطبین پر آجانا ثابت ہو جائے گا لیکن اس وقت اس کا کیا مطلب ہوگا جو اسی کتاب میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح ہے۔ جب پانی کو حرکت محوری سے تعلق ہی نہیں تو قطبین کی جانب کوئی چیز ہے جو اس کو کرویت سے نکال دے۔

یہ مسئلہ علم ہیئت میں مبرہن ہو چکا ہے کہ پانی کتنے ہی غار میں جاوے اپنی کرویت نہیں چھوڑتا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پر پانی سطح ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

اور نیز اس کا کیا مطلب ہے جو لکھا ہے کہ اگر زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو سمندر خط استوا کی طرف نہ آتا۔ جب حرکت محور سے کرہ آب کو مساس ہی نہیں تو سمندر خط استوا کی طرف کیوں آئے اجزا تو اسی کے پھولیں گے جو متحرک ہو اگر اس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے تو چاہئے کہ خط استوا اور اس کے حوالی ہر طرف سے ڈوبی رہیں حالانکہ کل آبادی اسی طرف ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اس کے حوالی

پر آبادی محال ہے اور اگر کرہ آب کے ساتھ اس کو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین میں آبادی ہو اور یہ دونوں بمشاهدہ باطل ہیں اس لئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے۔

یہ تقریر اس تقدیر پر تھی کہ اصل وضع میں کرہ آب کو زمین پر محیط اور زمین کو ہر طرف سے اس کے اندر گھری ہوئی فرض کریں اور اگر یہ کہا جاوے کہ جس حالت پر زمین اور پانی اب ہیں اسی حالت پر حق تعالیٰ نے ان کو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل لنگر دار کشتی کے سمندر میں پڑی ہوئی ہے کچھ تو اوپر نکلے ہوئی ہے جن میں ہم لوگ رہتے ہیں اور کسی قدر وزن سے ڈوبی ہوئی ہے اس صورت میں نہ اس کے قطبین کو ماننے کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی نہ قطبین کے پاس چپٹی فرض کرنے کی جو مقام کہ قطبین فرض کئے جاتے ہیں وہاں سردی اس بلا کی ہے کہ سمندر منجمد ہو گیا بھلا وہاں کی واقعی خبر کون لا سکتے ہیں کہ سطح ہے یا کروی وہاں اس خیال سے کہ منجمد ہے کہہ سکتے ہیں کہ متکاثف ہونے کی وجہ سے پانی سطح ہو گیا ہوگا اور تعجب نہیں کہ اس سطح ہونے کے خیال نے جولانی کر کے زمین کی محوری حرکت تک پہنچا دیا ہو اس طور سے کہ قطبین کے پاس پانی سطح ہے اور فولادی حلقہ بھی قطبین کے پاس چپٹا ہوتا ہے اور بیچ میں پھولتا ہے تو زمین بھی بیچ میں پھولے ہوگی جیسا کہ حلقہ پھولتا ہے اور حلقہ پھولنا حرکت محوری کی وجہ سے ہے اس لئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے۔

ظاہر ایہ استدلال ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر کسراتی ہے کہ اگر قطبین کے پاس پانی چپٹا ہے تو علت اس کی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ میں پائی جاتی ہے۔

غرض استدلال صحیح میں برودت کی وجہ سے قطبین کی طرف پانی سطح مان لیا جائے تو اس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہیں اگر سکون فرض کیا جائے جب بھی وہ سطح رہے گا پھر لچکدار حلقہ میں جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اس کو زمین کے ذمہ لگا دینا اور اس پر ایسا یقین جمالینا کہ اس کے خلاف ہرگز ممکن نہیں طرز حکماء سے یہ نہایت دور ہے اگر قیاس ہی کرنا تھا تو جیسے زمین مصمت اور بھری ہوئی ہے ویسا فولاد ہی کا ایک کرہ بنا لیتے اور خوب

گردش دے کر دیکھ لیتے کہ بیچ میں پھولتا ہے اور قطبین پر مسطح ہوتا ہے یا نہیں۔
اہل حکمت جدیدہ سے ہمیں یہ شکایت ہے کہ جو بات اپنی غرض کے خلاف ہو
اس میں تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو دعوے کرتے ہیں اس میں
کوئی بات مشاہدہ کی نہیں ہوتی۔

بھلا زمین کی کردیت جو بیان کی جاتی ہے اس میں کس قسم کا مشاہدہ ہے
آسمانوں کے معاملہ میں دور بین تو بھی برائے نام پیش کر دی جاتی ہے یہاں تو دور بین کا
بھی نام نہیں لے سکتے ایک کرہ اپنے ہاتھ سے بنا لے کر اس پر قطبین وغیرہ معین کرنا اور
اس کو جام جہاں نمافرض کر کے تمام جہان کو اس کے مطابق سمجھنا دل لگی کے لئے تو اچھا
ذریعہ ہے مگر معرض استدلال میں وہ کیونکہ مفید ہو سکے کس کو معلوم کہ پانی کے اندر زمین
کے کیا کیفیت ہے۔ کروی ہے یا مسطح اور سمندر کے پار کتنی ہے جس قدر زمین محسوس ہے
وہ یقیناً کروی نہیں اس لئے کہ اس میں پستیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج
ہیں اول تو کتنے صحرائے لق و دق اور بیدائے ناپیدا کنارا ایسے ہیں کہ ان میں آدمی کا گذر
نہیں ہو سکتا اور جہاں پہنچ سکتے ہیں وہ زمین کچھ اتنی نہیں کہ میزان کے ذریعہ سے معلوم
کر سکیں صرف ایشیاء کی زمین بیس کروڑ میل مربع سمجھی گئی ہے۔ غرض ان سب امور سے
قطع نظر کر کے اس کی کرویت بحسن ظن مان لینا نرے مقلد کا کام ہے اور ظاہر ہے کہ علوم
عقلیہ میں تقلید کیا سمجھی جاتی ہے۔

خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے ان سے صرف یہ بتانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جولانی دی
جائے تو حکمت قدیمہ اور جدیدہ میں تقریباً کوئی ایسا مسئلہ نہ ہوگا جس میں عقل کو موقع نہ
ملے اور اعلیٰ درجہ کی تدقیقات فلسفہ کو درہم و برہم نہ کر دے باوجود یکہ ہم نے مباحث
مذکورہ میں بحسب استعداد اپنی عقل سے پورا کام لیا اور تدقیقہ نظر میں کوئی دقیقہ اپنی

دانست میں اٹھانہ رکھا اس پر بھی خود ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے انہیں دلائل کے رد کا کام لیا جائے تو اس سے بھی وہ ہرگز انکار نہ کرے گی اور ہر موقع میں دخل در معقولات کر کے ان بنی بنائی دلیلوں کو درہم برہم کر دے گی۔

جو حضرات تصانیف شیخ و شیخ الاشراق و امام محقق طوسی و محقق دوانی و صدر شیرازی وغیرہ محققین پر مطلع ہیں خوب جانتے ہیں کہ ہر ہر موقع میں کیسے کیسے پہلو عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کئے گئے تھے ان کا رد اور رد الہر د کیا جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے پھر ایسی چیز پر کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست دکھاتی ہے۔

ادنیٰ تا مل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ عقل ایک آلہ ہے جو حق تعالیٰ نے آدمی کو اس واسطے دیا ہے کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنی ضروری اغراض پوری کرے چنانچہ اسی کی وجہ سے آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہاں تک کہ درندوں اور بڑے بڑے قوی ہیکل جانوروں کو اس کے ذریعہ سے شکار کرتا ہے بلکہ خود اپنے بنی نوع کو مسخر کر لیتا ہے گویا ان کو بھی عقل کا دام بچھا کر شکار کر لیتا ہے۔ ہر چند ان میں بھی عقل ہوتی ہے مگر باعتبار مدارج عقل کے تحتانی درجہ والے بہ نسبت اپنے فوقانی درجہ کے درجہ حیوانیت میں آکر ان کے شکار ہو جاتے ہیں جس کے ہزار ہا نظیریں موجود ہیں جو کتب تاریخ و اختلاف مذاہب سے ظاہر ہیں۔

یہ امر پوشیدہ نہیں کہ جس شخص کی طبیعت میں جو صفت غالب ہوتی ہے اسی کے مناسب وہ اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہاں تک کہ اوصاف رذیلہ میں بھی وہ پورا کام دیتی ہے مثلاً چور چوری کی ایسی تدابیر سوچتا ہے کہ دوسرے کو نہیں سوچتیں اسی طرح دنیا طلبی کی جو تدابیر جو عقلاء سوچتے ہیں مثلاً جھوٹی نبوت و امامت و ولایت وغیرہ کے دعوے اور بحسب ضرورت تاویلات اور الہامات اور خوابوں وغیرہ سے مدد لینی اظہر من الشمس ہیں اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شمیر ایک آلہ ہے جس سے چاہو دشمن کو مارو یا دوست کو یا خود کشی کی جائے وہ اپنا پورا کام کرے گی۔

اگر عقل سے انہی امور میں کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہیں تو مضائقہ نہ تھا اس لئے کہ ظاہری اغراض ان سے متعلق ہیں خرابی یہ ہو رہی ہے کہ اس سے وہ کام لیا جاتا ہے جو اس کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں مثلاً الہیات اور دوسرے عوالم جو حواس خمسہ سے خارج ہیں اس سے دریافت کی جاتی ہیں ان امور کی دریافت اس سے متعلق کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے مادر زاد نابینا اور بہرے سے الوان اور اصوات کی ماہیات اور لوازم و آثار دریافت کئے جائیں۔ اگر عقل الہیات وغیرہ کے لئے کافی ہوتی تو حق تعالیٰ انبیاء کو کیوں مبعوث فرماتا۔

اس مقام میں ہمارا روئے سخن ان لوگوں کی طرف نہیں جن کو الہیات اور نبوت اور دوسرے عوالم سے انکار ہے۔ بلکہ ہماری گزارش ان حضرات کی خدمت میں ہے جن کو اسلام کا دعویٰ ہے۔ ہم خیر خواہانہ ان سے ضرور کہیں گے کہ عقل کا جب یہ حال ہو کہ جو جی چاہے اس سے وہ کام لے سکتے ہیں تو ایسی چیز پر بھروسہ کر کے خدا اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اس کی اجازت پر موقوف رکھنا اور جس بات کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا یا اس میں تاویلیں کرنا جو درحقیقت ایک قسم کا نہ ماننا ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا اور رسول کے روبرو جانا ہوگا اور اس وقت کہا جائے گا کہ تم نے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو لغو ٹھہرائے اور ان کی مخالفت کی اور ہم نے قرآن میں صاف سنا دیا تھا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت برا ہوگا اب تمہاری سزا یہی ہے کہ دوزخ میں پڑے رہو۔ تو اس کا کیا جواب دیا جائے گا۔

عقل مند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جب کسی دوسرے شہر کو جانا چاہے تو وہاں کی آسائش چند روزہ کے لئے پہلے ہی سے فکر کر لے پھر جہاں ابدالاً باد رہنا ہے اس سے بالکل غفلت کرنا بلکہ ایسے اسباب قائم کرنا جو ہمیشہ کی تکلیف کے باعث ہوں کس قدر عقل سلیم کے خلاف ہے۔

اب میں اپنی تقریر کو اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ خدائے تعالیٰ ہم مسلمانوں کو ایسی عقل سلیم عطا فرمائے کہ اس سے خدائے تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی حاصل کریں اور اس کے سچے دین کی تائید کر کے دونوں جہاں میں مستحق تحسین و ثواب ہوں آمین یا رب العالمین۔



قطعة تاریخ از نتائج طبع والاے
جناب مولوی محمد مظفر الدین صاحب المختص معلیٰ دام فیضہ

بیان یہ عقل فراسودمند اہل خرد	ہے پند نیک فسانہ کے ضمن میں گویا
سن اس کے طبع کا بے ساختہ معلیٰ نے	ہے باب سر ہدایت کتاب عقل کہا ۱۳۳۳ھ

ولہ ایضاً

یہ کلام سودمند اہل عقل	پند باطن میں بظاہر نقل ہے
کہ معلیٰ سال فصلی طبع کا	یہ بہت نادر کتاب عقل ہے ۱۳۱۵ف

قطعة تاریخ از نتائج طبع جناب زرین مولوی عبدالمعبد صاحب
المختص بہ معین کہ از ہر مصرعش تاریخ می بر آید

چوں بیفشاندہ <u>مرشدی</u> انوار ۱۳۳۳	زر <u>انوار در کتاب</u> العقل ۱۳۳۳
اے <u>معین</u> باز بر کشاد خدا ۱۳۳۳	باب <u>اسرار بر کتاب</u> العقل ۱۳۳۳



تالیفات حضرت شیخ الاسلام مولانا حافظ محمد انوار اللہ فاروقی فضیلت جنگ علیہ الرحمہ بانی جامعہ نظامیہ

- 1 مقاصد الاسلام - حصہ اول اردو اخلاق، تمدن، فقہ اور کلام پر بحث 50/-
- 2 مقاصد الاسلام حصہ دوم عقل و درایت پر عالمانہ بحث 40/-
- 3 مقاصد الاسلام حصہ سوم انسان کی ترکیب، خلق روح کا حال معرفت الہی پر مدلل بحث 50/-
- 4 مقاصد الاسلام حصہ چہارم تحصیل علوم عربیہ مطابق نصاب نظامیہ پر ایک دلچسپ بحث، فضائل حج 50/-
- 5 مقاصد الاسلام حصہ پنجم تصوف کی تعریف معرفت الہی، سزاجزا 80/- حالات جنت و دوزخ پر عقلی بحث
- 6 مقاصد الاسلام حصہ ششم عبداللہ بن سبا کے حالات - شہادت حضرت عثمانؓ، فضیلت تقویٰ کا بیان 80/-
- 7 مقاصد الاسلام حصہ ہفتم عجائب جسمانی کے طبی حالات، وحی کے اقسام، عشق حقیقی، شریعت کی ضرورت 50/-
- 8 مقاصد الاسلام حصہ ہشتم تفسیر سورہ ناس سے متعلق چند ارشادات و مضامین 80/-
- 9 مقاصد الاسلام حصہ نہم معجزات نبی کریم ﷺ کا بیان 50/-
- 10 مقاصد الاسلام حصہ دہم حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ کے واقعات 40/-
- 11 مقاصد الاسلام حصہ یازدہم ضرورت اتباع صحابہ، فضائل نبی کریم ﷺ 50/-
- 12 حقیقتہ الفقہ حصہ اول و دوم محدثین و فقہاء کے فرائض منصبی، حدیث، فقہ و اجتہاد پر مدلل بحث 300/-
- 13 کتاب العقل اردو عقل کی حقیقت کہاں تک دینی ابواب میں 400/- چل سکتی ہے، حکمت قدیمہ و جدیدہ کا بیان

- 14 انوار احمدی اردو نبی کریم ﷺ کے فضائل 200/-
- 15 انوار الحق اردو مرزا غلام احمد قادیانی کے رد میں 60/-
- 16 الکلام المرفوع اردو حدیث موضوع پر مکمل بحث 50/-
- 17 شمیم الانوار (فارسی کلام منظوم) 20/-
- 18 خلق افعال اردو 20/-
- 19 خدا کی قدرت اردو 20/-
- 20 انوار اللہ الودود اردو 20/-
- 21 افادۃ الافہام حصہ اول و دوم اردو مرزا غلام احمد قادیانی کی ازالۃ الاوہام کا مسکت رد زیر طبع
- 22 انوار التجید اردو مسائل توحید پر مدلل بحث زیر طبع
- 23 نشر المرجان فی رسم نظم القرآن کے رسم خط قرآن و اختلاف قواعد التجوید کا بیان زیر طبع
- 24 روح الایمان فی آیات تشریح القرآن مؤلفہ مولوی فتح الدین از بر خوشا بی زیر طبع
- 25 حیاۃ الانبیاء و ترجمہ انباء الاذکیا (مؤلفہ مولوی حفیظ اللہ خاں علیہ الرحمہ 20/-
- آحضرت و دیگر انبیاء کی حیات اردو)
- 26 مکارم الحفظ (اردو) از مولوی حفیظ اللہ خاں - حفاظ قرآن کے 20/-
- آداب و فضائل
- 27 السمع الاسمع خطبہ بے نقطہ (عربی) از مؤلفہ مولوی احمد کرم عباسی چریاکوٹی زیر طبع
- 28 العروۃ الوثقی (عربی) از مولوی غلام محمد برہان الدین، روایت زیر طبع
- فضائل - روایت آحضرت ﷺ
- 29 الوسیلۃ العظمیٰ از مولوی غلام محمد برہان الدین، جواز قیام وقت ذکر زیر طبع
- میلاد آحضرت ﷺ، فضیلت مکہ معظمہ و مدینہ منورہ
- 30 فوز المرام (اردو) ولی اور ولایت کی تعریف میں مدلل بحث 80/-

- 31 الانوار البہیہ فی الاستعانتہ استعانت از رسول کریم ﷺ 200/-
من خیر البریہ (اردو)
- 32 سفرنامہ حرین شریفین (اردو) مؤلفہ مولوی محی الدین حسین دہلوی سفر حرین زیر طبع
شریفین کے حالات
- 33 خیر الموعظ - جلد اول مولوی محمد زماں خاں شہید مسائل طہارت و صلوٰۃ زیر طبع
(عربی ترجمہ فارسی) و رکوع صیام، حج، نکاح، و طلاق کا بیان
- 34 خیر الموعظ جلد ثانی مضامین متعلق خانہ داری و آداب اسلام کی بحث زیر طبع
- 35 مذہب منصور (اردو) مؤلفہ مولوی منصور علی خاں - اصطلاحات زیر طبع
صوفیہ وجودیہ و اسماء و صفات الہیہ کی تفصیل
- 36 ہدایۃ الترتیل - جلد اول (اردو) مؤلفہ سید عبدالحمی بخاری - قرآن مجید زیر طبع
- 37 ہدایۃ الترتیل جلد دوم (اردو) قرآن شریف کے لغات عجیب بہ ترتیب زیر طبع
حروف تہجی
- 38 مرجع غیب (اردو) مؤلفہ مولانا سید غوث الدین قادری 80/-
علم غیب کی بحث
- 39 اصطلاحات الصوفیہ (عربی) مؤلفہ مولوی کمال الدین 50/-
اصطلاحات صوفیہ کی شرح
- 40 شرح الحجب والاسرار (عربی) مؤلفہ علامہ روز بھان 100/-
فن تصوف کا ایک بے نظیر رسالہ
- 41 عمران القلوب (اردو) مؤلفہ مولوی معوان حسینؒ - بغرض حصول فیض و 100/-
برکات، زیارت مزارات کے جواز پر بحث
- 42 انوار العاقلین (اردو) ذکر ولادت آنحضرت ﷺ و حالات صحابہ و اہلبیت زیر طبع
- 43 تحقیق مسح الجورین (فارسی) یہ رسالہ تحقیق مسح الجورین میں لاجواب ہے زیر طبع
- 44 فیصلہ شاہ صاحب دہلوی (اردو) وحدۃ الوجود کا ثبوت آیات قرآنی و احادیث سے زیر طبع

- 45 ثبوت ذکر جہر (اردو) ذکر جہر کا ثبوت فتاویٰ واحدیث سے زیر طبع
- 46 تحفۃ السالکین (اردو) سلوک و طریقت، افکار و اشغال کا بیان زیر طبع
- 47 تفسیر سورہ اعلیٰ (فارسی) سورہ اعلیٰ کی تفسیر زیر طبع
- 48 الدلیل الاظہر (اردو) پیشاب کرنے کے بعد ڈھیلے یا پتھر سے پاک کرنے کا ثبوت زیر طبع
- 49 سخاوت الشرافت (اردو) زیر طبع
- 50 شعائر اللہ فی فضائل شعر رسول اللہ (اردو) مولے مبارک آنحضرت کی فضیلت 20/-
- 51 رفع الحجاب من مسئلۃ الخضاب (اردو) مہندی و تیل کے خضاب کا ثبوت 200/-
- 52 احکام الحجی فی احکام الحجی (اردو) 200/-
- 53 القول الاظہر (اردو) مؤلفہ مولوی معین الدین زیر طبع
- 54 نقشہ جات فقہ (اردو) مولوی عبید اللہ شفیق فاضل زیر طبع
- 55 فتاویٰ نظامیہ مؤلفہ مولانا محمد رکن الدین سابق مفتی جامعہ نظامیہ 200/-
- 56 مطلع الانوار سوانح حیات حضرت شیخ الاسلام طہارت، زکوٰۃ، صوم، نکاح، ایمان وقف وغیرہ 50/-
- 57 نقشہ انوار الفرائض (اردو) مؤلفہ مولوی فتح الدین از بر خوشابی زیر طبع
- 58 الحجة البازغة (عربی) مؤلفہ مولوی برکات احمد - حکماء ٹونکی کا 80/-
- 59 سلام الاسلام (اردو) مؤلفہ مولوی کاظم حسین شفیقہ نقوی کنتوری 20/-
- 60 فیصلہ آسمانی (اردو) مؤلفہ مولوی سید ابوالاحمد رحمانی۔ 20/-
- 61 غایۃ البیان فی مسائل صیام رمضان (اردو) مولوی محمد حسین خان 20/-
- میسوری روزہ کے مسائل

- 62 شروط الائمة الخمسه (عربی) مؤلفہ مولوی ابو محمد بن موسیٰ 10/-
- 63 شروط ائمة الستہ (عربی) مؤلفہ مولوی ابو الفضل محمد بن طاہر 10/-
- اصول و شرائط حدیث کا بیان
- 64 خلاصہ ملتقى الابحر (عربی) مؤلفہ مولوی غلام ابراہیم حلبی کی مشہور فقہ حنفی زیر طبع کی کتاب کا انتخاب
- 65 معجم المصنفین - حصہ اول تا چہارم (عربی) اس حصہ میں جملہ علوم و فنون بیان کئے گئے ہیں زیر طبع
- 66 شمائل الاتقیاء (فارسی) مؤلفہ حضرت شیخ رکن الدین عماد الدین و زیر طبع سرکاشانی خلد آبادی مسائل تصوف میں
- 67 فتاویٰ لبس حریر و ابریشم (اردو) 30/-
- 68 فتاویٰ نوازل ابواللیث سمرقندی زیر طبع
- 69 سرمایہ نجات تلنگی مترجمہ غلام محمد صاحب شوق زیر طبع
- 70 تفسیر مظہری - اول و دوم مولانا ثناء اللہ پانی پتی زیر طبع
- 71 حمایت الصلوٰۃ اول - دوم مولانا محمد عظیم الدین صاحب 250/-
- 72 زکوٰۃ انگریزی 10/-
- 73 مختار اب الادب زیدان بدران (عربی) 70/-